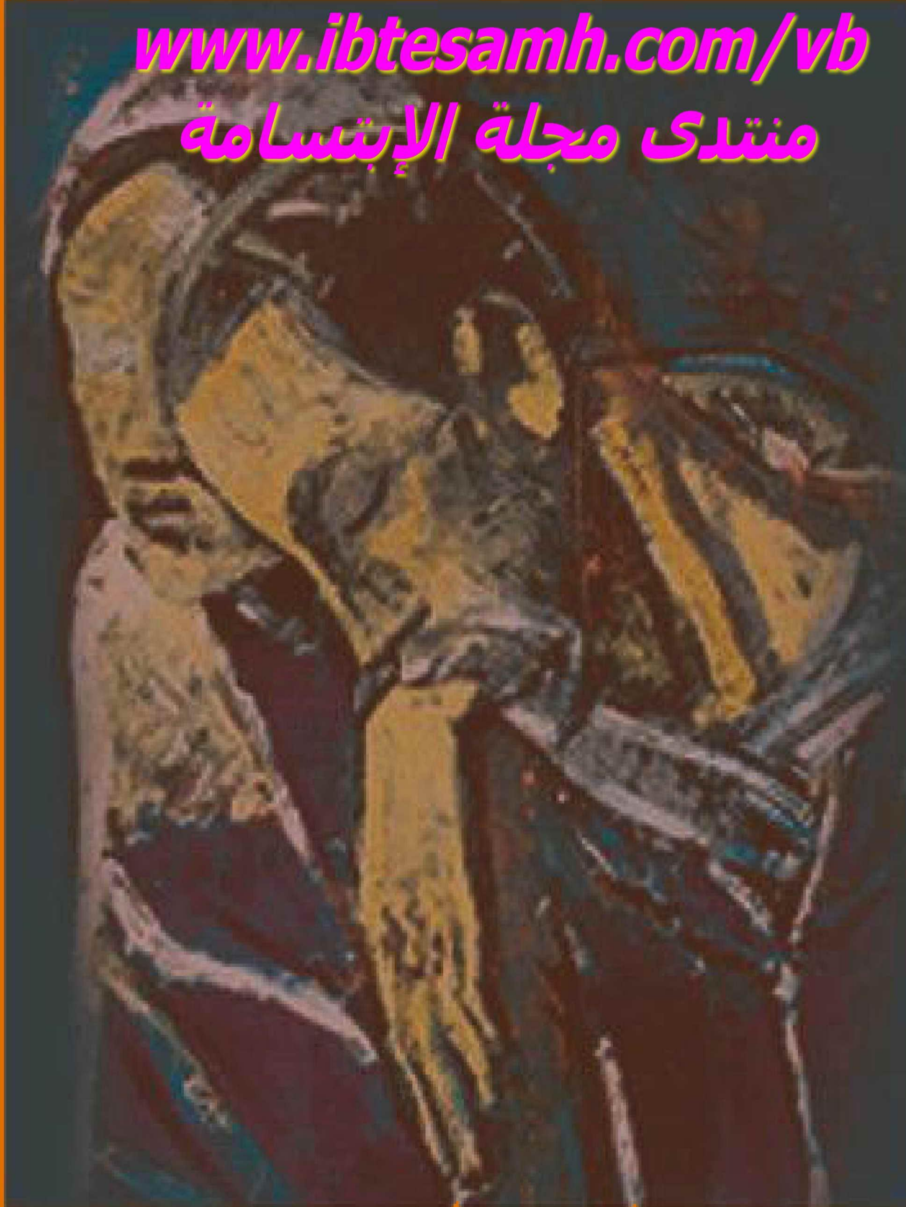
علاء جواد كاظم

الفرد والمصير

بحث في الإنثروبولوجيا الثقافية



التنوير

الكتاب: الفرد والمصير
المؤلف: علاء جواد كاظم

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com
التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

علاء جواد كاظم

الفرد والمصير

بين تحولات الفعل وتحديات البنية

بحث في الانثروبولوجيا الثقافية



The Individual and Fate

Between the transformations of an ction and the challenge of structure

A research in Cultural Anthropology

إهداء

الى..امي المرأة الجليلة الى الابد.

الى..حبيبتي هيام.زوجة ابدية المُثل والكبرياء.

الى..ولَديّ هند وغيث وهما عصفورتان مازالتا تحلقان في سماء الحلم ألرافدي تبحثان في التفاصيل الصغيرة والمدن الفقيرة.. عن وهم الجنة المفقودة بين نهري دجلة والفرات..ولداي سوف تدركان ذات يوم ان لصوصاً ما سرقوا منذ زمن بعيد الجنة والحقيقة والاغنيات من ارض الرافدين..!

علاء

١/ ١٢/ ٢٠١٠

تصدير

يسعدني تقديم هذا الكتاب الذي اعده مفاجاة رائعة، ذلك لانه يظهر استعداد مؤلفه لمواجهة التحديات الضخمة التي تلوح في الافق، القضايا الكلاسيكية واشكاليات الحداثة في التصور الانثروبولوجي المعاصر، والتي لا مناص امام المؤلف ان يتقبل تحليل عميق لبعض من التوجهات الحديثة والمعاصرة التي يعلنها هذا العمل ضمناً او صراحةً.

وحقيقة ما يمكن قوله ان المؤلف أو الباحث علاء جواد كاظم، كان منذ بدأ معرفتنا به موحياً بطاقات مبدعة. وكنتُ أنا شخصياً متفائلاً انه سيجد في هذا الكتاب والمناسبات الاكاديمية الاخرى ما يتمتع به من هبات علمية متعددة كان هذا الكتاب باكورة لاظهارها بشكل يبعث على الامل، وتمتزج فيه مشاعر الفرح والاعجاب.

نأمل ان نفاجأ مرات متعددة بنتاجات تلميذنا علاء جواد، القادمة التي ستكون امتداداً نحو المستقبل الزاهر الذي ينتظر ما سيجود به فكره وقلمه، والذي سيضاعف بالتأكيد من دوره في اغناء الساحة الانثربولوجية خصوصاً في المنطقة العربية التي تعاني من شحة العطاء الانثربولوجي.

ومن الله التوفيق

الدكتور قيس النوري

" ليست هناك حقائق ثابتة حيال الحياة الاجتماعية، كل ما هنالك هو تمثلات موضع شك للتجارب الفردية الخاصة والمواقع الاجتماعية.. لقد حبست السوسيولوجيا نفسها في قفص زجاجي عندما ظلت تركز على الكلمات التي تصف الافعال بدلاً من التركيز على الافعال ذاتها. وفقد الامل في قدرة السوسيولوجيا على التنظير الشامل والانجاز. "

كيلفورد غيرتز

تمهيد

«لقد اصطنع البشر بأستمرار حتى الوقت الحاضر، تصورات خاطئة عن انفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب ان يكونوه، ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لافكارهم عن المطلق والمحدود.. كبرت منتجات عقولهم حتى هيمنت عليهم، فأذا هم الخالقون ينحنون امام مخلوقاتهم» [1].

«الا فليتعلم البشر ان يستبدلوا هذه الاوهام بأفكار تقابل ماهية

(١) – اشارة ماركس هذه موجهة مباشرة الى نقد التصورات السوسيولوجية التي كان يحملها الهيغيليين الشباب – تيرتر، لودفيج فيورباخ. حول المجتمع والدولة الالمانية، اوربما كان رداً ماركسياً على فلسفة اوكست كومت في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية "ان اعتبار المجتمع مقدس او مادة مستقلة خارج تصوراتنا يعني اننا انطلقنا من موقف تأملي ووقعنا في خطأ كبير..من الضروري اولا ان نتجنب افتراض ان المجتمع تجريد مقابل الفرد. لان الفرد هدفاً اساسياً للمعرفة.. "

الانسان، وان يتخذوا منها موقفاً نقدياً، وان ينزعوها عن رؤوسهم. ان الواقع القائم سوف ينهار»[1]

لقد رفضا ماركس وانجلز اوهام التاريخ ومثاليته، رفضا المجتمع بوصفه معطيٍ متخارج عن ارادة الانسان، وبوصفه بنية تشتغل خارج التاريخ او تتلبد وراءه، ورسما خطوط كبرى لتصور جديد حول التاريخ، هبطا من السماء الى الارض، وانطلقا في دراسة تاريخ البشر واستخلصا من دروس فريدريك هيغل فكرة: (ان المحرك الفعلي للتاريخ هو الانسان)[2]

وذهبا في الايديولوجيا الالمانية (ينشدان دراسة الانسان الفعلي، الانسان الحي، الانسان في التاريخ، ويؤكدان بلا كلل قدرة الانسان على تغيير العالم)[3]هذه القدرة التي تشكل فعالية الانسان العملية والتي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها. ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي ومن ثم مصيرهم لذا فأن الواجب يدعونا ان نبدأ بدراسة المجتمع Society.

بقي ان الحكم الاخير في مصير الانسان في الانظمة العربية الخارجة عن التأريخ يُتخذُ الى اليوم بمعزلٍ عن قدرة الانسان وأمكاناته تماماً[خارج الفرد]، ليبدو بديهياً ان ما من شيء يمكن القيام به لتغيير

(١) – ماركس. انجلس: الايديولوجيا الالمانية، ترجمة الدكتور فؤاد ايوب، (دار دمشق – دمشق)، ط/ ٢، ١٩٧٤. ص٤٣٢

(٢) – ماركس. انجلس: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ت الياس شاهين (دار التقدم – موسكو)، ج ٤.

(٣) – ماركس. انجلس: الايديولوجيا الالمانية، مصدر سابق، ١٩٧٤، ص٤٣٣

هذه الاحكام القدرية، ما يشكل استسلاماً حقيقياً للعجز والكره الذي يسود المجتمع العربي برمته. وينقّضُ المصير علينا مثل حوت أسطوري يبتلعنا [المصير]، إذا ما بقينا مذعنين إلى هذا الحد، منقادين مثل قطيع خراف إلى المذبح الاجتماعي المقدس.وسنسقط في الهاوية مثل أوهام اسطورية فقدت وظيفتها في الوجود الاجتماعي فأقصيت بعيداً..!

الواقع ان هنالك من يتلاعب، ويحرك خيوط الدمى والاقدار البشرية، يجيد اللعب بمصائر البشر، ويهدر هذه القدرة الخلاقة على اعادة صياغة العالم. انه المجتمع المعاصر الذي يحطم الفعالية الانسانية بقسوة خارج التصور، ويدمر القدرة والابداع البشري على انجاز فعالية الانقلاب على الاشكال التقليدية والعفنة للعالم الاجتماعي الحديث. وعندما كتب أريك فروم Erich S. Fromm (١٩٠٠- ١٩٨٠) في[الهروب من الحرية]Escape from Freedom:*«ليست القوى التي تحدد حياة المرء هي وحدها التي يعتقد انها قدر لا يتبدل بل كذلك القوى التي يبدوا انها تحدد الحياة بوجه عام، فمن القدر ان هناك حروباً، وان قسماً من البشر يجب ان يحكمه قسم اخر. ومن القدر ان مقدار الالم لا يمكن ان يكون اقل مما كان دائماً.لانه توجد دائماً بالنسبة الى الطبع التسلطي القدرة العليا التي هي خارج الفرد، والتي لا يستطيع ان يفعل حيالها شيئاً الا الخضوع»*[1] كان يقصد ان يضع مشهد القسوة هذا في عين المشاهد بوصفه شاهداً أعزل على الحقيقة.

(١) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، ت محمود الهاشمي، (وزارة الثقافة – دمشق) ٢٠٠٩، ص ٣٧

هذا الواقع الذي جعل فروم خلافاً للتحليل الكلاسيكي الذي جاءت به نظرية التحليل النفسي، لا يرى ان الهدف او المعنى التحليل الاساسي هو ازالة الاعراض وجعل الفرد متوافقاً مع تأدية الوظيفة الاجتماعية بل يراه في احداث التحويل الجذري لبنية الطبع عند الفرد قائلا «*ان هذا يعني تغيير التوجه الاخلاقي للفرد، فالاخلاق ليست قدراً لا يتبدل ولا يمكن ان ينجح العلاج التحليلي الا اذا ساعد الفرد على النمو الافضل لامكانياته وتحقيق فرديته. ان الصحة الذهنية لا يمكن ان تنفصل عن انجاز اهداف الحياة الانسانية: الاستقلال، والقدرة على الحب*» [١]

.. انطلاقاً من هذا التأويل العام نؤكد ان انساقاً انقلابية من المعرفة الاناسية، مع منطلقات التصور المادي للحياة، حاضرة بكل كثافتها في رؤيتنا ومناقشاتنا وتحليلنا للفعالية الثقافية التي ينبغي ان تؤطر مصيرنا الانساني برمته وتكشف عن حجم التجاهل الذي يعانيه الانسان لقدرته على تشكيل هذا المصير. هذه الازمة، دفعت بشكل او اخر الانسان العربي بكل تشكلاته الى الهروب من مواجهة نفسه، والخروج خاسراً من دورة التاريخ وحركته، واللجوء بجنونية غير مفسرة الى الغياب، والسقوط في شرك الغيب، والتفكر بالميتافيزيقي لذاته والعالم.

انها لمشكلة جديرة بالبحث والدراسة ان يُحطم المعنى الذي يمد الانسان بمبررات وجوده في هذا العالم، والسياقات الابستمولوجية

(١) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، المصدر نفسه، ص ٤١

التي تجعل من الانسان يخطو ويفعل بوصفه مركزاً وجودياً للعالم ورمزاً عيانياً لوحدانيته.

ان المشكلة التي علينا الكشف عن منطوياتها سريعاً هي ان الدراسات السوسيولوجية المعاصرة وحتى الكلاسيكية والانثروبولوجية الكلاسيكية ايضاً كانت تهمل بتعمد وتغّيب مقولتي **[العقل والارادة]** اللتين يدخلان في صلب اختصاصنا اليوم وتبديد المحاولات الرامية في تفعيل دورهما في صياغة المصير الانساني في هذه المنطقة من العالم، الذي هو الاخر توظيف مغيب تماماً في الجدل السوسيو - انثروبولوجي الدائر اليوم، الجميع مستميت من اجل دراسة المجتمع. وهذه مشكلة معقدة فعلاً - فالمجتمع لا يمتلك ارادة، واذا كان يمتلكها فليس لما يمتلكه حجم الخصوبة التي تشحن الارادات الفردية، ولا ينسب للمصير اي فعالية محتملة، والمجتمع خالد وابدي وبالتالي لا يبحث عن الاثر اللاواعي للمصير في صياغة اطر حياته الخاصة، اما ارادته فهي توظيف غير منطقي ابداً. لكن الانثروبولوجيا الحديثة التي تهمل في كثير من الاحيان الكلية التي يحتمل المجتمع بها، تجد طريقها اخيراً للعمل في توظيف مقولات الفرد والارادة والمصير. على انني واثق تماماً من ان الانثروبولوجيا اليوم تمدنا بمقدرات الفلسفةوعمقها ومفاهيمها وتقطع الوصل نهائياً بالتصورات السوسيولوجية التي مازالت تعاني اختناقاً من ضيق الثوب الوضعي عليها ونرجسية بارسونز وميتافيزيقية كارل بوبر.هذا الامتعاض الذي يظهر جلياً في المقدمة التي كتبها كيلفورد غيرتز Clifford Geertz(٢) (١٩٢٦- ٢٠٠٦)حول

مقاله [اثر الثقافة في تشكيل مفهوم الانسان] قائلاً: «ان السبب الرئيس في نفور علماء الانثروبولوجيا من الجزئيات الثقافية عندما يتعلق الامر بأعادة تعريف الانسان هو انهم عندما تواجههم التنوعات الهائلة في السلوك الانساني، يملأهم الخوف من الاستسلام للنزعة التاريخانية Historicism اونزعة الحتمية التاريخية والاجتماعية، اي بعبارة اخرى الخوف من ان يظلوا طريقهم في دوامة من النسبية الثقافية تكون من شدة التشنج بحيث انهم يفقدون تماماً الثبات اتجاهات تحركهم» [(١)]

ولم يكن هذا الهروب من مواجهة الانسان واعادة تعريفه غير مبرر على الاطلاق بل كان هروباً تمليه عليهم جميعاً كليات او سياسات وايديولوجيات كامنة او غير مرئية كشف عنه غيرتز في اندونيسا والمغرب وكشّفه ارنست غيلنر ايضاً. ولهذا اضاف غيرتز يقول بعد ذلك: «وحتى لو كنت مخطئاً في دعواي بأن المقاربة القائمة على مفهوم [الاجماع الانساني] لا يمكنها انتاج لا كليات جوهرية ولا صلات محددة بين الظواهر الثقافية والظواهر اللاثقافية لتفسيرها.. ويبقى السؤال عما اذا كان ينبغي ان تؤخذ هذه الكليات بوصفها العناصر المركزية في تعريف الانسان» [(٢)]

هذه الايحاءات لـ غيرتز او لرواد الانثروبولوجيا الحديثة على مختلف أتجاهاتهم تشكل الى حدٍ كبير ظلاً لنا وموجزاً للاطروحة المركزية التي نسعى للدفاع عنها من خلال هذا البحث الذي سينطلق

---

(١) - غيرتز. كيلفورد: تأويل الثقافات، ترجمة د. محمد بدوي، (المنظمة العربية للترجمة - بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩. ص١٤٩

(٢) - غيرتز. كيلفورد: تأويل الثقافات، المصدر نفسه، ص١٤٨.

محاولا استخلاص ماهية مقولتي [الفرد والمصير] وملاحقة البنى التي تشكل حقل الفعالية السايكو - ثقافية لدى الفرد بأطرها التأريخية والسوسيولوجية التي تطوي المصير النهائي للبشر في هذا الاتجاه او ذاك من العالم الاجتماعي، ونكشف ما أمكنتنا آليات الكشف عن ممكنات الاحالة للفرد الانساني ومصيره الخاص أوالعام، وممكنات التعبير في عوالمه الثقافية بوصفها المعطى المشحون بالمعنى الانتولوجي، الرمزي والاحتجاجي للفرد.

ولي قبل ان انتهي من تقديم هذا الكتاب، وقبل ان اقدم كلمات شكر وامتنان وعرفانٍ. ان اعترف بتواضع ان هذه الاطروحة التي هي في الاساس فصلين او ثلاثة فصول كانت في الاصل مشروع اطروحة دكتوراه انجزتُ منها هذه الفصول الثلاث التي اقدمها في هذا الكتاب، في روسيا البيضاء، وكنت أمل ان اقدمه للجامعة الحكومية الروسية بعد العام ٢٠٠٧ لكنني لظروفٍ خاصة شديدة التعقيد عدتُ الى العراق بعد عام ٢٠٠٨ حيث باشرتُ مرة اخرى عملية الكتابة في أطروحة الدكتوراه الجديدة بعنوان: بنية العقلية العراقية؛ دراسة حقلية تأويلية في الانثروبولوجيا الثقافية. في قسم الاجتماع من كلية الاداب. جامعة بغداد التي كانت حقاً كريمة جداً معي واساتذتها الكبار بعلميتهم وتواضعهم وطيبتهم. من هنا أذن لربما متأخراً جداً او مبكراً لي ان اقدم كلمات امتنان وتقدير لمن وقف الى جانبي ومد لي يد العون لكنني متأخراً دائماً اقدم:

جُلّ امتناني الى دار التنوير.. الاخ الكبير مصطفى قانصو الذي اختار

ان يواجه اشكاليات العالم الكبرى من اجل الحقيقة. اقول شكراً لانك منحتني الثقة الكاملة وانا المغمور الذي يبحث عن مخرج من التيه، يتشرف اليوم ان يكون اسمه ضمن قائمة الذين نشرت لهم دار التنوير.

واقدم تقديري الى الاستاذ الدكتور محمد كريم ابراهيم الشمري عميد كلية الاداب - جامعة القادسية استاذاً وعالماً قديراً.

ايضاً جُلّ امتناني الى اساتذتي الذين تعلمت منهم الكثير وتحملوا مني اسئلتي وجنوني بصبر اسطوري وتواضع مطلق وفي مقدمتهم شيوخ الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا العراقية المعاصرة في مقدمتهم البروفيسور وعالم الانثروبولوجيا العراقي الدكتور قيس النوري: الذي الهمني فكرة ان -الفرد الانساني هو الحقيقة الوحيدة التي ينطوي عليها هذا العالم- والاستاذة الدكتورة لاهاي عبد الحسين:المرأة الحداثية التي كانت بحد ذاتها اشكاليةً معرفيةً من اشكاليات علم الاجتماع العراقي المعاصر اقدم جل امتناني وتقديري، والاستاذ الدكتور علاء البياتي الذي: [**فقد ثقته بالعالم لكنه مازال يؤمن بأهمية الفعل الانساني في تشكيل المصير الاجتماعي**]، والاستاذ الدكتور متعب مناف السامرائي الذي قدم لي قدرا هائلاً حول اجتماعية المعرفة ومنهج دراسة الفعل الاجتماعي ومقولته الشهيرة: اننا بحاجة ماسة الى البحث عن [افتاراً] Avatar عراقياً أخر بعد كلكامش.

الأستاذ الدكتور علي عبد الأمير قديساً اعلن صامتاً الحرب على العالم، والاستاذ الدكتور عبد السلام العبادي رئيس قسم علم الاجتماع. في جامعة بغداد، الذي انقذني في الوقت الضائع من ان تسرق الافكار

فعاليتي الثقافية اقدم كل اعتزازي، والاستاذ الدكتور نبيل نعمان اخاً كبيراً وناقداً بديعاً والاستاذ الدكتور عبد السلام الاسدي صديقاً رائعاً والدكتوره ثناء.الاستاذ الدكتور صلاح كاظم رئيس قسم علم الاجتماع.جامعة القادسية ومساعده الاستاذ الكبير فلاح جابر الغرابي عرفاناً لهما بكل ما قدماه من أجلي من كرم وجهود لا تحصى، وكافة الاخوة والاخوات. الاساتذة الكرام اسرة علم الاجتماع. كلية الاداب. جامعةالقادسية.اقدم تقديري وأمتناني ووفائي.

المقدمة

تمثل مجتمعات الشرق الاوسط Middle East اليوم، في مخيلة وأذهان كثيرين من باحثي العالم المتحضر نموذجاً جغرافياً للظلام، بدعوى ان الشرق كان قد حطم الانسان [الفرد] بوصفه دنساً، قدمه أضحية وقرباناً لـ [المجتمع] بوصفه غولاً اسطورياً، زيّف حركة التاريخ تقرباً للسلطان، أجهض المستقبل تقرباً للسماء.

ونحن هنا على يقين ان الازمة كامنةٌ في الاتي، في ما ستؤول اليه الطقوس والاضاحي، الازمة كامنة في توحُش المصير الذي ينتظر ان يبتلع الافراد والارادات على حدٍ سواء، وأذ لايمكننا التحدث عن مجتمع مُتكون من توحد الافراد في شرقنا المتوسط. لايمكننا تأمل أطر تأريخية وأرادة بشرية في مجتمعات بطريركية منزوعة الاسس الفردية.ولا نملك سوى ان نشكل نقطة مضيئة تسكن الماضي، ينطلق منها التاريخ والامجاد وينتهي كل شيء.تلك النقطة التي تصدق عندها نبوءة هيغل:

«ان تأريخ العالم يتجه من الشرق الى الغرب، لان اوربا نهاية التاريخ على

نحو مطلق، كما ان اسيا كانت بدايته»[١] ان حركة التاريخ تجري، فيما، يشكل الفرد شراعها الموجهِ وقوتها، محدداً المسار، مع ارتفاع *«الشمس حيث تختفي الدهشة، ويدرك الفرد الاشياء المحيطة به، لينتقل الى تأمل اعماق وجوده الداخلي، وبذلك يحدث التقدم نحو ادراك العلاقة بينهما. أن الانسان ينتقل من التأمل الساكن الخامل الى النشاط الخلاق»*[٢] هذه الانتقالة التي تجانس بالطبع انتقالته من وحشية اسيا الى حضارية اوربا.

تنتهي مهمة هذا البحث في الكشف عن انماط وابعاد أنثروبولوجية كامنة ومتخفية وراء محاولات الغاء الفرد واستلابه وجعله أضحية للمجتمع المقدس الذي يحيل بدوره ذات [الفرد] من خلال مؤسساته وانساقه الى كائن منفعل بالواقع، غير فاعل فيه، كائن يجد ان من اولى مهماته ان ينسجم ويرضخ ويتقولب ويرضى بحرمانه، كائن مقلد لا مبدع، تابع لا قائد، مستسلم لمصيره لا مسيطر عليه لا يملك القدرة ولاحتى الامكانية لكي يستجيب لتحديات العصر وليس من اختيار امامه غير القبول بالوضع الراهن. لان الجماعات التقليدية الوسيطية بينه وبين المجتمع، بين المواطن والدولة [القبيلة، الطائفة، الفئة، الجماعة][٣] لاتزال تزدهر في ظل الدولة التعسفية على حساب الانسان والفرد في الشرق.

---

(١) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج١، ت امام عبد الفتاح، (– القاهرة)، ١٩٨٦، ص١٨٨.

(٢) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص١٨٩.

(٣) – بركات. حليم: المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الاحوال والعلاقات، (مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت)، ٢٠٠٠، ص ٩٢١

نحاول جاهدين هنا تشكيل وجهة نظر كلية، رؤية ما، حول الإشكال الذي اصاب جدلية العلاقة بين الفرد والمجتمع The individual and society ومنطويات المصير الذي ستفضي اليه وتعيد انتاج نفسها بأوالياته من خلال مناهج وميادين الانثروبولوجيا الثقافيةوالفلسفية على حدٍ سواء.وسندرك ان هذا الافضاء الذي انشغلت هواجس البحث الاساس في تأكيد نفسها وهويتها من خلاله على مستويات ثلاث من العمل يشكل تيمة البحث القصوى. فبينما شكلت مقولة الفرد The individual المنشطر على نفسه بين تحولات الفعل وتحديات البنية، منظومة تم مقاربتها انثرو-ثقافياً الى صيغ محض مزدوجة ذات اصليين مناقضين لبعضهما تأريخياً، وانقسما فلسفياً بين عقلانية فريدرك هيغل وتجريبية عمانويل كانط بعيدة الجذور، أما حديثاً فأن المسالة المهمة جداً في تعريف الفرد هنا تؤكد ان ما قدمته دراسات: جان دورتييه، لوي دومون، وتايلور، فوكو، ومارسيل غوشيه، اريك فروم، البير كامو. هو ان فكرة الفرد لها تأريخها الخاص، كما وانها ابتكار يرتبط بأشكال اجتماعية خاصة، من هنا، «*لا بد من دراسة مختلف الطرق التي تجعل الفرد يظهر ويختفي على حساب المواقف التاريخية والسياقات الاجتماعية، انها في نهاية المطاف عملية تقع في منتصف الطريق بين الانثروبولوجيا والتاريخ*»[1] هذه الهواجس كان قد تم رصدها هنا بتعمق.

---

(١) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، ت جورج كتورة، (كلمة و مجد – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص ٨٠١

اما مقولة [المصير] The fate التي تحيلنا الى مقاربة محض فلسفية قلقة تنطوي على اسئلة كثيرة، نبحث عن اجوبتها بين ركام النصوص، بينما يأتي البحث عن الفعل الانساني من منظور الانثروبولوجيا الثقافية Cultural Anthropology لوضعنا على طريق ثالث ليس مفارقا بل مختلف تمام الاختلاف عن ان يكون مجرد توصيفاً سوسيولوجياً او فلسفياً، انه كشف حساب ابستمولوجي يعلنه الانسان المعاصر، رصداً ثقافياً لعرضٍ مسرحي يقدم دراماتيكياً تجربة مثقلة بالعمق والقلق والانكشافات الوجدانية التي تفترض ان الفرد يقف بصلابة متخيلة، قَبالة مصيرِه رغم كل منطوياته الميتافيزيقية. يقاوم الافول، ينقض مشيئة الالهة العتيقة التي تحجرت اِرادتها، يَقدم على نمطٍ كاموي من التمرد يؤسس حركة تمرد او فعالية رفض تحمل معنى «*لقد استمرت الامور اكثر مما يجب، كانت مقبولة حتى هذا الحد، ومرفوضة فيما بعده*» ان الانسان المتمرد بالمعنى الاشتقاقي الذي جاء به البير كاموAlbert Camus(١٩١٣-١٩٦٠) يعني ذلك الكائن الذي يبدل موقفه فجأة، لقد كان المُروَض يسير مُذلاً تحت سوط السيد المرِوض، فأذا به يقف الان منه موقف المجابهة! انه يجاوز مصيره الخاص.اما التأكيد الذي ينطوي عليه كلُّ فعلِ تمرد انساني فهو يمتد الى ابعد من الفرد، ان تحليل مضامين التمرد يقودنا على حسب كامو على الاقل الى تصور وجود طبيعة بشرية، كما كان يعتقد الاغريق، وخلافاً لفرضيات الفكر المعاصر، والا لماذا يثور الانسان لولم يكن هناك في ذاته شيء يستدعي الصيانة ازاء المجابهة الاجتماعية. لكن الحقيقة التي علينا التوقف عندها

هي ما قاله كامو: «ان الاسباب الدافعة الى التمرد تتبدل، فيما يبدو بتبدل العصور والحضارات. ومما لا ريب فيه ان المنبوذ الهندوسي، او البدائي الموجود في افريقيا الوسطى او احد افراد الجماعات المسيحية الاولى لم يكن لديهم نفس الفكرة عن التمرد، بل ليمكننا ان نثبت، ان مفهوم التمرد لامعنى له في هذه الحالات المعينة، ولكن اذا امكن للعبد الاغريقي، والقن المملوكي، والجندي المرتزق في عصر النهضة، والبرجوازي الباريسي في عصر الوصاية، والمثقف الروسي في مطلع القرن العشرين، والعامل المعاصر، نقول اذا امكن لهؤلاء جيمعاً ان يختلفوا في اسباب التمرد، فأنهم يتفقون بلاريب على شرعيته»[1] وبتعبير اخر، يبدو ان مشكلة التمرد لا تكتسب معنى دقيق الا داخل التفكير الغربيوسندرك بدافع من مقولة كامو هذه، انه اذا كانت فكرة الفرد لها تأريخها، فالناس لا يصبحون افراداً الا من خلال سيرورة التأريخ، وفي الاصل يظهر [الانسان] كياناً نوعياً، كيانا قبلياً، حيواناً قطيعياً.وهذا ما اثاره ماركس على مستوى التفكير السوسيولوجي«فالانسان يظهر بداية، كائناً مشاعياً كلياً؛ اما عملية التفريد التحول الى افراد، فليس الا نتاجاً تأريخياً مرتبطاً بنوع متزايد التعقيد والتخصص من تقسيم العمل»[2]. وقد اظهرت دراسات فوندت النزعة الفردية، نتاج تطور

(١) – كامو. البير: الانسان المتمرد، ترجمة: نهاد رضا، (منشورات عويدات – بيروت)، ط/ ٢، ١٩٨٠، ص٢٧.

(٢) – غدنز. انطوني: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة، تحليل لكتابات ماركس ودوركهايم وماكس فيبر، ت.فاضل جتكر (دار الكتاب العربي – بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٩، ص٦٥.

اجتماعي: وبعيداً عن كون ان الفردية حقيقة أصيلة، والمجتمع حقيقة مشتقة، فأن الاولى لا تنبثق شيئاً فشيئاً الا من الثانية. هذه الدراسات التي تعرضت الى نقد شديد من قبل دوركهايم وماكس فيبر.

الفرد اذن ابتكاراً يرتبط بأشكال اجتماعية خاصة، من جهة اخرى أن فكرة الفعل ايضاً فعل المجابهة مع البنية بكل اشكالها هي في النهاية حركة تمرد تسير في اتجاهين، لاننا مضطرون في هذا البحث الى التمييز بين نوعيين للفعل الانساني:النوع الاول للفعل هو الذي يتم على مستوى الواقع الموضوعي او الاجتماعي او السياسي او حتى الثقافي، والنوع الثاني للفعل هو الذي يهمنا هنا والذي يتم على مستوى الوعي، [العقل]، ولربما ادركنا الان في انقلابات الحياة اليومية للمجتمع والانسان العربيين ان الفعل على مستوى الوعي والذات، يكتسب اليوم اهمية خاصة في الحياة. وفعل التمرد هذا هو الاخر له تأريخه الخاص واشكاله الخاصة بالتعبير ويرتبط بأشكال اجتماعية معينة، ولهذا السبب أعلن البيركامو ان مشكلة التمرد لا تكتسب معنى دقيقاً الا داخل العقل والمجتمع الغربي المعاصر، اذ يبدو ان روح التمرد صعبة الظهور في المجتمعات التي يسودها التفاوت الواسع[نظام الطبقات الهندوسية] او على العكس في المجتمعات التي تسودها المساواات المطلقة في بعض المجتمعات البدائية. وفي صياغة نادرة يكتب كامو: *«ليس فعل التمرد ممكناً في المجتمع، الا ضمن الارهاط التي تغطي فيها مساواة نظرية، فوارق واقعية كبرى، لذلك لا تكتسب مشكلة التمرد معنى الا داخل*

المجتمع الغربي»[1] حينئذ قد نستطيع أن نؤكد بأن هذه المشكلة متعلقة بنمو الفردانية وان نؤكد هذه المفارقة ان فعالية التمرد مرهونة بظهور الفرد الذي يجعل ظهور الفرد يظهر بوصفه:

اولاً:عملية سايكولوجية، بوصفها مسألة شعور متزايد الاتساع بالذات The Self يقابلها رفضاً كامل لعملية الترويض الاجتماعي، الذي ينشأ لدى الفرد البشري خلال مواجهته التي يضطر اليها مع العالم الاجتماعي والطبيعي.

ثانياً:عملية تأريخية مرهونة بأشكال مجتمعية معينة، فالفلاح في الجنوب العراقي الصبور او الفرد الانساني في الصعيد المصري، الفرد في امبراطورية الانكا [2] او المنبوذ الهندوسي وفق دومون لا يطرح على نفسه فكرة التمرد، لان المشكلة حلت بالنسبة اليه في التقاليد والاجابات الجاهزة، ولذا يشير البيركامو، انه في تلك المجتمعات التقليدية، وقبل ان يتسنى للفرد طرح الاسئلة على نفسه، يجد ان الاجوبة موجودة في القدسيات، في احكام في النصوص المقدسة واذا كنا لا نجد في عالم المقدس مشكلة التمرد تلك، فذلك لاننا في الحقيقة لانجد فيه اي التباس، فلقد اعطيت جميع الاجوبة دفعة واحدة، ولم يعد

(١) – كامو. البير: الانسان المتمرد، المصدر نفسه، ص٢٧.

(٢) – امبراطورية الانكا Inca Empireاحدى الامبراطوريات الهندية الاميركية العظيمة التي قامت في منطقة الانديز في بيرو في اميركا الجنوبية ١٤٣٨ واستمرت مزدهرة قوية حتى الاحتلال الاسباني بقيادة فرانشيسكو بيزارو في ١٥٣٣، وقضى الاسبان عليها نهائياً عام ١٥٧٢، كان مجتمع الانكا مقسما الى طبقات، يحكمه امبراطور مقدس، تعاونه طبقة النبلاء وكانتا الدولة والدين يسيطران كلياً على الافراد، وتتخذان من معبد الشمس مركزاً للسيطرة الاجتماعية والسياسية.

هناك تساؤلات، بل اجوبة وتفسيرات خالدة.

بناءاً على ذلك «*ان الانسان المتمرد هو الانسان الموجود قبل عالم المقدس او بعده، وهو الانسان المنهمك في المطالبة بوضع انساني تكون فيه جميع الاجوبة انسانية، اي مصاغة بشكل منطقي. واعتباراً من هذه اللحظة يكون كل سؤال، كل كلام، تمرد، اما في عالم المقدس فيكون كل كلام حمداً وشكر، ويصبح ممكناً بالتالي ان نبين انه لا يمكن ان يوجد بالنسبة للفكر البشري سوى عالمين: عالم القدسيات، وعالم التمرد وان اختفاء احدهما يعني ظهور الاخر، وان امكن لهذا الظهور ان يجري بأشكال محيرة*»[1]

يستنتج كامو استناداً الى قطاع كبير من مواقفه ازاء العالم المتجسدة بالعبث الذي سينتج فعلُ انسانيٍ اصيل«*ان تأريخ اليوم، بمواقفه الانكارية، يضطرنا الى القول ان التمرد احد ابعاد الانسان الاساسية، انه حقيقتنا التاريخية. علينا اذن ان نجد فيه قيمنا، او نهرب من الواقع*»[2]

تأسيساً على ما تقدم يلوح لنا ان الحديث عن الفرد في الشرق الاوسط، حديث عن الانسان الموجود قبل عالم المقدس او بعده، وبنية المجتمع العربي هي بالضبط البنية التي تغطي فيها مساواة نظرية، فوارق واقعية كبرى! عندما ننظر في المجتمع العربي من المحيط الى الخليج سنقتنع كلياً وبالتالي سيكون الحديث عن الانسان العربي هو حديث عن فرد انساني يفترض ان يكون منهمكاً في المطالبة بوضع انساني تكون

(١) - كامو. البير: الانسان المتمرد، المصدر نفسه، ص٢٨.

(٢) - كامو. البير: الانسان المتمرد، المصدر نفسه، ص٢٨.

فيه جميع الاجوبة انسانية، ومصاغة بشكل منطقي هو بحد ذاته مغامرة، لكنه مناورة ثقافية يمكنها ان تكشف وتعري ظلامية مجتمع، واستبدادية الانظمة العربية التي مازالت تمارس دور السيد على الفرد العربي رغم هزيمتها حتى في مواجهة ذاتها، لكنها تظل حريصة على ممارسة القسوة بوصفها محاولة اخيرة، ربما لامعقولة، تعيد من خلالها تشكيل نفسها، راغبةً في الخروج من العزلة ذاتها، ما يدفع بالفرد العربي، لان يقع عندها فريسة تجاذبات تنتجها مواجهات حتمية بين تحول الفعل من جهة وتحديات البنية من جهة اخرى. الشيء الذي يجعل المصير واقعاً وموضوعاً قاسياً وعصياً على الفهم. وسيحدد فعاليات ابستمولوجية في انتاج واعادة انتاج هذا المصير بصيغ لا واعية ولغة ورموز ونصوص وخطوط والوان تشكل بالنهاية البنية الابستمولوجية الأجمالية لهذا المصير الفردي.

ربما ستكون المسافة واحدة بين المحطات الثلاث وربما تزيد او تنقص حسب منظومة المشّكلات التاريخية للفرد وتحولات الفعل ومصدات البنية التي تشكل في النهاية المصير الفردي للعياني الموجود المطارد والملعون من السماء والارض وفق معطيات هذه الدراسة الميدانية التي رصدت حركة الفردي العربي والعراقي خصوصاً، وليس الفرد المحض.[1] او المجرد.الذي يظهر عادة في طروحات فلسفة فريدرك

(١) – على ان يدرك القارىء اننا لسنا نسير على وفق دلالات الفلسفة التي قدمها برديائيف وشتيرنر ونيتشه واخرين ذاتيين كانوا قد ذهبوا بعيداً في تأكيد حاسم للفرد خارج التاريخ والمجتمع. و لسنا ابداً مع المبالغة في تأكيد حقيقة ان الافراد هم صانعوا التاريخ، هذه المبالغة التي تذهب بعيداً في استبعاد دور الجماهير، او الظروف

هيغل Hegel F.. (١٧٧٠-١٨٣١) او الوجود المحض عند عمانوئيل كانط A.Kant (١٧٢٤- ١٨٠٤).

مع الاشارة بالطبع الى انه سيكون هناك بعض من التداخل بينهن فيما يعمق البحث ويعيد انتاج الفكرة المركزية للبحث اشكالية العلاقة بين [الفرد والمصير] The Individual And Fate في الواقع الاجتماعي، على ان يكون واضحاً منذ البدأ ان كل محاولاتنا وتوجيهاتنا تضع نصب عينها هدف نهائي يتمثل في اعادة نبش وانتشال الكائن الفردي من تحت كل تلك الانقاظ البنيوية والكلية والنسقية التسلطية التي تحوّل اليها عبر منعطفات الثقافة الانسانية وتحولات الواقع الموضوعي وحركة التاريخ في لحظاتها غير المرئية او المتخفية وراء مقولات الزمان والمكان..

اذن لقد تشكلت خارطة البحث وفق التوزيع التالي للثقل بين المفاهيم والمقولات والتأويلات، لتكشف عن محاولة أخرى لاعادة قراءة تأريخنا العقلي المعاصر وتفكيكه.

اشكالية البحث: هل يمتلك الفرد الانساني القدرة على اعادة تشكيل العالم!

عندما نطرح تساؤل ما حول ما اذا كان الفرد بوصفه حاملاً للعقل

=الموضوعية، لسنا نتجاهل وجهة الرياح الاجتماعية. لكنها في الاخير مجرد محاولة رصد موضوعي للدور الذي يلعبه او يمكن ان يلعبه الفرد في الحياة اليومية، الفرد الفاعل في المجتمع و التاريخ و العالم والقادر على انسنة مصيره الخاص.

الانساني، يمتلك القدرة على تغيير العالم او على الاقل اعادة تشكيل الواقع وبناء عوالمه الذاتية والموضوعية.فنحن نضع انفسنا في موقف حرج جداً، لكن هذه الاسئلة هي المجال الوحيد، والقضايا الاثيرة للأطار الانثروبولوجي الثقافي، والتي لا مفر منها، والتي تشكل قدراً لا يمكن الخروج عليه البتة. قديماً كان يصف الفلاسفة الباحث في حقيقة الانسان مثل الباحث عن سراب، وهو الشيء الذي ينطبق على الانثروبولوجي اليوم الذي ينشغل في طرح تساؤلات على غرار – قدرة الفرد على تغيير العالم؟ – ماهيةالعقل الانساني؟ – ماهية اتجاهات المصير البشري؟، هذه الاسئلة التي تجعل من الباحث الانثروبولوجي يشبه الى حدٍ كبير ذاك الباحث عن السراب، او ذلك العجوز الاعمى، الذي يبحث مُحرجاً في غرفة مظلمة عن قطة سوداء ليست موجودة على الاطلاق.لربما تومض في مخيلته بين الفينة والاخرى، كما تومض في اذهننا هذه الاسئلة المعلقة أعلى هذه الاسطر.

لذا نحن نشعر بالحرج والتحدي ايضاً، فأننا نتعرض بالتحليل لاشكالية خطيرة تلازم المصير الانساني، وتحكم بقبضتها على قدرة الفرد على فهم العالم او تغييره، فالموضوع واسعاً جداً يتسع الى مجالٍ حيوي تتقاسمه فعاليات الانثروبولوجيا الثقافية، والانثروبولوجيا المعرفية Cognitive Anthropology التي تؤكد ان الثقافة توجد حيث يوجد الافراد وان مجالها هو عقول الناس وقلوبهم. وعلم النفس الثقافي والاجتماعي ممثلاً بتصورات وارد غوداينف Ward Goodenough الذي عزز مصطلح النفس الثقافي بفرضية ان [ان

الثقافة تستند الى تركيبات نفسية يستدل بها الافراد في سلوكهم]، ومن ثم تليهم نظرية المعرفة التي قدمها معهد فرانكفورت، من خلل الحقيقة التي أعلنها ادورنو في مقدمة كتابه الشهير [الجدل السلبي]:ان المكان الوحيد الذي قد نعثر فيه على الحقيقة ليس في الكل أو الوحده الكاملة ابداً، بل في تلك الأجزاء المغفلة المهملة من تجربة الفرد، والتي نجت من وطأة هذا الكل وسخطه.

ان دراسة الفرد وسلوكه والانماط الثقافية والشخصية، اصبحت اليوم مع تقنيات التأويل والرمزية تخصصاً خصباً ومتمايزاً عن الانثرو- ثقافية، وعلى الرغم من اننا قرأنا كثيرا عن نماذج لرؤيا للعالم تم توظيفها من قبل الانثروبولوجيين المعاصرين بوصفها احدى مقولات الانثرو - ثقافية المركزية اليوم، لكنها لم تولي اهتماماً بأمكانيات الانسان الكامنة فيه، والقادر من خلالها، على تغييره الاشكال الثقافية التي يعيش فيها، وتحطيمه للانماط الثقافية التي تحاول اختزاله الى شخصية مركز واطراف وبالتالي ايقافه وقدرته المتمثلة في تغييره لتصورات الجماعة التي يعيش بينها انتهاءاً بتصوراته عن ذاته والعالم. كل هذا يقع في مجال عملية اعادة تشكيل من قبل الفرد. الذي يمارس قدراته التغييرية في عوالمه الذاتية ومن ثم الموضوعية، من خلال اضاءته انعطافة التغيير الاجتماعي، من خلال التصورات الجديدة التي يبثها او يقدمها في افعاله عن العالم، من خلال اللغة التي يسعى من خلالها رسم العالم ونقضه، اداة اللغة بوصفها اداة تغيير وليس تعبير كما ظهرت في تنظيرات فلسفة جاك دريدا.Jacques Derrida (١٩٣٠ - ٢٠٠٤)، هذه القدرة على التغيير تنبثق هنا من

انتاج الفرد لافكار ورؤى وتصورات، وبالتالي انماط ثقافية لا يمكن ان تتلائم مع صورة العالم كما هو قائم، عندها تدخل في صراع مرير مع الاشكال القائمة عن الحياة، خاصة وانها لا يمكن ان تتلائم معها او تنسجم وأياها، في تلك اللحظة من الزمن، سيتعلم البشر ان يستبدلوا هذه الاوهام القائمة بأفكار تقابل ماهية الانسان، ويتخذوا منها موقفاً نقدياً، وينزعوها عن رؤوسهم.. وسيهمس بعضهم في اذُن البعض الاخر ان: الواقع القائم سوف ينهار..تلك اللحظة التي تتسرب فيها الافكار الى البشر وتملىء اذهان الناس، وتتحول فيها الى قوة مادية تحطم الاشكال العفنة للوجود.وتتأكل مرتكزات المجتمع العربي القائم بكل مضامينه وتعبيراته السياسية [الدولة] والثقافية [الايديولوجيا] والرمزية..

الفصل الاول

الانثروبولوجيا الثقافية

المجال والقضايا والاشكاليات

يُعدّ الفرد الانساني الاساس الذي يجمع كل العلوم الانسانية، لان الفرد بحاجاته وقدراته هو في النهاية الاساس لكل الظواهر النفسية والاجتماعية والثقافية، فالمجتمع هو جماعة منظمة من الافراد، والثقافة في تحليلها النهائي ليست الا استجابات متكررة ومنظمة لاعضاء المجتمع، اي للافراد، فالفرد اذن هو نقطة البداية المنطقية لاي بحث في اي صيغة كلية كبرى سواء اكانت مجتمعاً اوثقافة.

د. عاطف وصفي

مقدمة في الانثروبولوجيا الثقافية

منذ العام(١٩٢٣) الذي ظهر فيه كتابه[عقلية الانسان البدائي] The Mind of Primitive Man واثار كل تلك الضجة، حيث *«قام النازيون في الثلاثينيات بأحراق نسخ الكتاب بالكامل، وبالغاء شهادة الدكتوراه التي كان بواس قد نالها من جامعة كيل في المانيا»*[1].ومن ثم تلاه كتابه [الفن البدائي] Primitive Art في ١٩٢٧، و[اللغة والثقافة] Language and Culture في١٩٤٠. اعتبر أغلب الباحثين ان هذا التاريخ بالتحديد هو تأريخ ظهور ونشأة الانثروبولوجيا الثقافية على اعتبار الاهمية التأريخية لمنجزات بواس في حقل الانثروبولوجيا، خاصة وانه كان من الاوائل الذين اعتنقوا عملياً فكرة أن الافراد في مختلف الاعراق البشرية المختلفة يمتلكون القدرة ذاتها على التطور الفكري والحضاري، كما وانه صاحب الاثر الاكبر في أن الانثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الازمنة الحديثة يرون ان الفروق

(١)- غيرتز.كيلفورد: تأويل الثقافات، ت. محمد بدوي، م. الاب بولس (المنظمة العربية للترجمة - بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٩.

بين الافراد والمجتمعات هي نتيجة أحداث تأريخية معينة وليست قدراً فيزيولوجياً محتوماً، اوعناية ميتافيزيقية بتصميم اقدار مجتمع بشري دون الاخر.

لقد حث فرانز بواس Franz Boas(١٨٥٨-١٩٤٢) تلامذته- كروبير، لووي، سابير، هيرسكوفيتش، ويسلر هوبيل، روث بندكت، مارغريت ميد، رالف لينتون انتهاءاً ب اشلي مونتاغيو.- على *«ضرورة تحويل جانب من اهتماماتهم لدراسة مشكلة السلوك البشري وتحديد ما يتصل منها بكل من القوانين البيولوجة وقوانين التطبيع الثقافي التي تدخل في تشكيل شخصية الافراد»*[1] وكانت الفكرة الاساسية لـ فرانز بواز تنهض على ان الفهم المتكامل لجوانب الثقافة يلزمه بالضرورة فهم اعمق لخصائص وسمات الشخصية الفردية.وهو المنظور الذي يبدو في احيان كثيرة على انه يشير الى المسببات السايكولوجية التي ترتبط بمهم وتفسير الصيغ الثقافية، كما انه يؤكد في ذلك على ان الانثروبولوجيا الثقافية لا يمكن ان تتجنب او تتجاهل قيمة تحليل الانماط الاجتماعية والثقافية المرتبطة بأنشطة الافراد من خلال ادوارهم السايكولوجية، إن الأنثروبولوجيا الأميركية التي طالما سعت إلى تفسير الاختلافات الثقافية بين الجماعات البشرية قد انخرطت تدريجياً منذ العشرينيات في طريق جديدة. ولأن دراسة الثقافة جرت حتى هذه الساعة بشكل مجرد، ولأن العلاقات القائمة بين الفرد مع ثقافته لم تؤخذ بعين الاعتبار

(١) - النوري. قيس: الانثروبولوجيا النفسية، (وزارة التعليم العالي - جامعة بغداد)، ١٩٩٠، ص٦١

فقد اهتم عدد من الأنثروبولوجيين بفهم الكيفية التي تقوم من خلالها الكائنات البشرية بتجسيد ثقافتهم ومعايشتها وهم يرون أن الثقافة لا توجد كواقع في حد ذاته خارج الأفراد، حتى لو تمتعت باستقلالية نسبية إزاء هؤلاء الأفراد.وبالتالي، فالمسألة تكمن في:«*كيف أن ثقافتهم موجودة فيهم وكيف تدفعهم إلى الفعل.وما هي التصرفات التي تثيرها لديهم، طالما أن الفرضية تقوم بالاساس على أن كل ثقافة تحدد أسلوباً معيناً للتصرف المشترك بين الأفراد المشاركين في اطر تلك الثقافة المعينة. وهنا قد يكمن ما يشكل وحدة الثقافة ويجعلها نوعية بالنسبة للثقافات الأخرى.إذ ينظر المرء إلى الثقافة دائماً على أنها كلّ وأن الاهتمام يتركز دائماً على الانقطاعات التي تحدث بين مختلف الثقافات لكن طريقة التفسير تتغير*»[1].

منذ عشرينيات القرن المنصرم انصب اهتمام الجميع على اهمية سلوك الفرد في سياق الثقافة وكان ذات التأريخ نقطة ظهور الانثروبولوجيا الثقافية التي شهدت انفتاحاً واسعاً بدأت مع دراسة الفرد كروبير Alfred Kroeber(١٨٧٦- ١٩٦٠) [الرمزية التزويقية لقبيلة اراباهو] التي كانت في الاصل اطروحة دكتوراه اشرف عليها بواس عام ١٩٠١ لكن بالرغم من انه كان قد تناول فيها تفاعل الاشكاليات المرتبطة بالفرد والثقافة الا انه استخدم مفهوم الثقافة بوصفه مفهوماً كلياً ضاغطاً على تشكيل شخصية الفرد مؤكداً «*خضوع الفرد التام*

(١) - كوش. دنيس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة د. منير السعيداني (المنظمة العربية للترجمة - بيروت) ط/١، ٢٠٠٧، ص٦١

للبنية الثقافية»[1] وذهب الى القول ان خضوع الفرد الى النمط الثقافي ينطبق على كل الابنية الثقافية انطلاقاً من تأكيدات هيغل على ان الفرد هو اداة تنفذ ضغوط القوى الثقافية في كل مكان وان التاريخ يتحدد بالانماط الثقافية وليس بالافراد. هذه الاضافة التي قدمها كروبير اثارت الكثير من الجدل وتلقت ضربات عنيفة من اغلب الانثربولوجيين انذاك وتقدمهم ادورد سابيرEdward Sapir (١٨٨٤ - ١٩٣٩). وفعلاً حصل جدل حاد بين كروبير وسابير الذي ابدى اهتماماً خاصاً بدراسة الفرد والشخصية واشار الى ان ملاحظات كروبير التي تعاني [من تعصب فكري مرفوض وحتمية اجتماعية] لا تبرر على الاطلاق حذف الفرد من اهتمام الباحثين ومن اجمالي التأثير الثقافي. وقد نجح سابير في تثبيت المقولة التي تذهب الى ان الفرد يمثل عاملاً مؤثراً في الثقافة وليس حاملاً سلبياً لها، على ان تتم دراسة الثقافة على انها صيغ تجريدية كلية من الافكار وانماط الفعل، ويرى ان لتلك الصيغ الكلية معان مختلفة بصورة لانهائية عند الافراد الحاملين لتلك الثقافة.وبعد هذا الصراع الطويل نجح سابير في تحطيم فرضيات وتصورات كروبير نهائياً.

وفي مجال النظرية الانثروبولوجية البريطانية المعاصرة، رفض مالينوفسكي الممارسات التجريدية التي كانت شائعة في المدارس الانثروبولوجية الفرنسية والاوربية عموماً رغم اعترافه بأثر اميل

(1) - Alfred Louise Kroeber , The Nature of Culture (Chicgo university Press. 1952.p27

دوركهايم ومارسيل موس، مفضلاً مقاربة مختلفة تركز على الفرد بوصفه كياناً مادياً وبنية ذهنيةً تمارس وظيفة ما وتمثل جزءاً لا يستغنى عنه من ضمن جسم كلي فاعل. اثر ذلك ولربما تحت تأثيرها الجارف ظهرت في اميركا مرة اخرى دراسات كلايد كلاكهونKluckhon K. (١٩٠٥-١٩٦٠) التي أكد من خلالها على اهمية دراسة الفرد مؤكداً على ان الدور الذي يقوم به التحليل النفسي في فهم الظواهر والقيم الثقافيةوالمعتقدات، ومختلف الشعائر، والممارسات الاخرى، انما يجعل الانثروبولوجيين يصلون الى فهم اعمق للمعاني التي تحيط بمختلف الظواهر الرمزية للسلوك والتي تكون ذات صلة مباشرة بتحليل مفهوم شخصية وفعالياتها. هذه الاعمال التي اظن انها حسمت الموقف نهائياً من مقولة الفرد بوصفه [الكائن المنسي][١] على وفق تعبير مارتن هايدجر، حتى جاءت روث بيندكت Ruth Benedict(١٨٨٧-١٩٤٨) التي شكلت خطوة اخرى هامة جداً على طريق هذا الانفتاح الواسع والانتشار الهائل الذي مرت به الانثروبولوجيا الثقافية، تمثلت بالجهود المتميزة التي قدمتها بيندكت في ثلاثينيات القرن العشرين وخصوصا في دراستها لمجتمعات البويبلو الهندية الاميركية[٢] التي توصلت من خلالها الى استنتاج مفاده ان كل ثقافة عبر القرون قد طورت نظامها الخاص بها ومنحته لافرادها في صيغة نفسية متفردة ومختلفة عن الثقافات

(١) - غادمير. هانز جورج: طرق هايدجر، ترجمة د. حسن ناظم، (دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٧، ص

(2) - Benedict , Ruth.patterns of Culture , Boston , Houghton Mifflin,1934 p.

الاخرى، ويتجلى ذلك في التوجه الفكري الخاص بكل مجتمع ثقافي ازاء واقعه المعاش وظيفية تحديد هذا التوجه لرؤية افراده لمشكلات البيئة واساليبهم في استخدام ما يكتسبونه من مهارات ومعارف وعقائد في التفاعل مع سياقات الحياة اليومية. وعلى هذا الاساس الذي يستند اليه الدكتور قيس النوري فأن«*الثقافة تؤثر في الاساليب التي يستخدمها العقل*»[1] ويتعود عليها الفرد. ومع وجود نقاط مشتركة معددة بين بندكت ومارغريت ميد الا ان الاخيرة لا يمكن اعتبار منهجها مطابقاً تماماً لمنهج بيندكت بالرغم من ان الاثنين سلمتا بحقيقة ان هناك مجالاً واسعاً لتحديد الفروق بين الشخصيات في سياقاتها الفردية والثقافية، لكن الصعوبة القائمة هنا، على حسب قناعات الدكتور قيس النوري، تبقى عالقة في كيفية التميز بين مايجري في اذهان الافراد وبين ما ينبع من عوامل الثقافة المشتركة من اختلافات وتناقضات. فاظهرت دراسة مارغريت ميد التي تبنت الكثير من منطلقات بواس واستاذتها بيندكت، لكنها مالت قليلاً الى وجهة نظر ادورد سابير: ان الفرد ليس حاملاً سلبياً للثقافة بل انه يشكل منعطفاً ثقافياً لا يمكن الاستهانة بمقدراته- التي نحاول احياءها في كتابنا هذا-عندما تصدت لعدة فرضيات حول المراهقة. وفي دراستها لمجتمع جزر ساموا البدائي في كتابها [بلوغ المراهقة في ساموا] قدمت فيه ميد دفعاً قوياً للتوجهات السايكولوجية الثقافية في معالجة مشكلات الشباب خارج اطر الثقافة الغربية، متجهةً الى دراسة موضوعة شخصية الافراد واشكاليات المراهقة في مقاربتها

(١) - النوري. قيس: الانثروبولوجيا الثقافية، مصدر سابق، ص٦٠.

بين مجتمع بدائي، حاولت من خلالها ان توظف نتائجها في اعادة بناء البنية الاجتماعية لمجتمعاتنا الحديثة، وركزت على نشأة شخصية الأفراد وتعرفت الى حياة الفتيات منذ نشأتهن وما يحيط بحياتهن من علاقات اجتماعية داخل وخارج الأسرة ومشكلات حضارية كما حاولت أيضا التركيز على النتائج العاطفية الذهنية التي تنتج من خلال تلك العلاقات الذي تتبناها الفتيات داخل المجتمع. وخلصت الى ان حياة الفتيات المراهقات في جزيرة ساموا لا تتسم بسلوك غير سوي او عصبي، كما انها لا تتسم بالفوران العاطفي والقلق الذهني الذي تتسم به شخصية الفرد في المجتمع المعاصر، بل ان الابنية الثقافية في ساموا تتيح للأطفال منذ نشأتهم الحرية الكاملة مما يجعل شخصياتهم تنمو نموا حرا غير مقيدا يخلو من الفوران النفسي والعاطفي والقلق وعدم الاستقرار. أي ان الحالة الاجتماعية والنفسية للفتيات المراهقات مستقرة وطبيعية. كما وجدت ان مجتمع ساموا يسمح للأطفال من الذكور والإناث، الاختلاط والمصاحبة والدخول في تجارب عاطفية، بينما يسمح العرف في مجتمع ساموا للافراد ويمنحهم حرية كبيرة دون تقييد.كما وجدت ميد ان التركيبة النفسية المعتدلة التي تمتاز بها شخصيات أفراد مجتمع ساموا ترجع إلى عدم اهتمام الآباء بالزعامة واستئثارهم بها وعدم فرض سلطتهم وآراءهم على الأبناء كما هو الحاصل في المجتمعات ذات الزعامة الأبوية تلك التي درسها فرويد. وانتهت الى حقيقة مفادها ان نظام الضبط الاجتماعي في تلك الجزيرة يقوم على ضمان قدر قليل من طاعة الصغار لوالديهم وإعطاؤهم حق اكبر من حرية

التصرف.لكن الحقيقة التي لا يمكن تجاوزها على الاطلاق هي ان ميد كانت مثقلة بمسؤولية تنفيذ المهمة التي حددها لها استاذها بواز وهي ان تسهم في هزيمة مفهوم الطبيعة البشرية الغريزية المبنية على اسس عرقية ثابتة(١). وعلى هذا الاساس اكدت مارغريت ميد عدم تماثل مراحل نمو الاطفال، عندما اظهرت ان المراهقة ليست دائماً مرحلة تزخر بالعواصف والازمات الانفعالية في كل الثقافات، وليس خيال الاطفال اغنى واوسع من خيال الراشدين كما لا تكون جميع النساء في كل زمان ومكان اكثر خضوعاً من الرجال..

وهكذا بات الافراد ومصائرهم يشكلون حقائق اشكالية(٢)في

(١) – في حوار مسجل بين الدكتور قيس النوري و الباحث علاء جواد كاظم، في قسم علم الاجتماع، كلية الاداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٩

(٢) – يشير الدكتور النوري الى مسالة غاية الاهمية التأريخية، ان الفتور الذي طبع علاقة الانثروبولوجيا بعلم النفس كان قد بلغ ذروته في مؤلفات أميل دوركايم الذي حذر كثيرا من علم النفس وانكر عليه مصداقية ما يتوصل اليه من اراء ونتائج، على اعتبار ان الحقائق الوحيدة التي ينبغي دراستها في واقع الانسان هي الحقائق الاجتماعية.. لكن ظهور فرانز بواس جعل الانثربولوجيين الامريكيين يدركون ان علم النفس هو عامل حيوي في حقل الانثولوجيا.. ويذهب النوري الى انه اذا كان تركيز علماء النفس في دراستهم للشخصية على الخصائص المتفردة والمختلفة للاشخاص، فأن معظم الانثربولوجيين الثقافيين يبدون اهتماماً حصرياً في تلك السمات المحددة كما تستخلص من الاطار الفكري للفرد وعلى اساس تكراراها في الاطار الفكري لبقية اعضاء المجتمع، ومن هنا يكون المنظور الانثرو- سايكولوجي الثقافي للشخصية بوصفها تلك السمات الفكرية والانفعالية التي تتسم بها شخصية الافراد المشتركة في مجتمع ما.. ويعتقد ان الافكار الرئيسة التي تسيطر على عقلية الفرد في المجتمع الواحد غالبا ما تكون الافكار الاجتماعية التي يتبناها بقية افراده بحكم الثقافة المشتركة التي تؤلف اساس وجوده الاجتماعي. محاظرة القاها الدكتور النوري على طلبة الدكتوراه، فرع الانثربولوجيا، قسم علم الاجتماع، كلية الاداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٩.

الانثروبولوجيا الثقافية وعلم النفس الثقافي. وأضحوا يشكلون تكوينات منطقية واقعية تتأسس اعتماداً على ملاحظة السلوك اللفظي والعقلي والفعلي للافراد في الحياة الاجتماعية. وعلى هذا الاساس تذهب اغلب البحوث الانثروثقافية الى محاولة فهم «*مصير الافراد في السياق الانساني الذي يشمل البشرية كلها بوصفها تمثل نوعاً واحداً بدلاً من حصر اهتماماتهم في جماعة او اسرة معينة، او الاقتصار على دراسة وضع الشخصية في قرية او قبيلة او مجتمع معين*»[١]

من الواضح ايضاً ان المناقشات الحديثة التي تختص بطبيعة العلاقة بين الفرد وثقافته والمجتمع واشكاليات هذه العلاقة، تبحث اليوم تحت عنوان [الثقافة والشخصية] ومن هنا عد المحور النظري الرئيس الذي يستقطب معظم الاهتمام العلمي للانثربولوجيين المعاصرين، منذ تأسست الانثربولوجيا الثقافية في دراسات بواز حول عقلية الانسان البدائي، الذي اكد من خلالها على الاتجاه الذهني والعقلي في الانثروبولوجيا المعاصرة، هو تركيزهم بالدرجة الاساس على ضرورة فهم مصير شخصية الانسان في سياق الواقع الثقافي الذي يترعرع فيه، هذا التركيز الذي ظهر واضحاً كما يشير الدكتور النوري في معظم بحوث وكتابات بارنو Barnow وغيرتز Geertzواوبلر Opler ووالاس وكلاكهون وهونغمن Honigman، وعلينا ان نفهم ان اغلب الفرضيات التي قدمها العالم هونغمن، على سبيل المثال، كان يؤكد من خلالها انه من الضروري استخدام بعض النظريات الثقافية

(١) – النوري. قيس: الانثروبولوجيا النفسية، المصدر نفسه، ص٦٤.

والسايكولوجية للاحاطة بالاثار الانفعالية والفكرية للثقافات المختلفة في أفرادها الذين ينشؤون في ظل قوانينها وضغوطها، وكتب في ١٩٥٤ على اهمية التاكيد على مناقشة *«نمو الفرد وما يتعرض اليه في بيئته الثقافية من ارضاءات واحباطات.ورفض الاهتمام بالسمات الخاصة لشخصيات الافراد التي لا يشترك فيها بقية افراد المجتمع»*(١)، لكنه يؤكد مجدداً على العلاقة الدينامية بين مفهومين الثقافة والشخصية، وهو يعرف الشخصية بانها الانماط الموحدة اجتماعياً لسلوك الفرد وفكره وشعوره. اما الثقافة فهي حسب رايه النماذج المنمطة اجتماعياً لانشطة وفكر ومشاعر الاجتماعية الدائمة.وعلى هذا الاساس تكون مهمة الانثروبولوجيا الثقافية هي دراسة الثقافة كما تتجسد في سلوك وشخصيات حامليها وممثليها من افراد المجتمع الذي تنظمه، ما يجعله يقترب كثيرا من موقف العالم ادورد سابير الذي يرى وينصح الانثربولوجيين بالتركيز على دراسة ووصف الثقافة في اطار الشخص مع انه ينبغي التوجه اضافة الى ذلك، وبشكل اساس نحو استيعاب عملية تكوين شخصية الفرد من خلال تاثرها بالمحددات الثقافية والاجتماعية، فيما اكدت دراسات والاس على اهمية تطوير نظرية حول تفسير الثقافة في سياقاتها وتفسير العوامل غير الثقافية ايضاً التي يعتبرها تقع تحت مظلة الشخصية وكان قد ذهب الى القول ان وظيفة الانثربولوجيا الثقافية والنفسية لا تتوقف عند وصف الارتباطات النفسية للثقافة كما تتجلى في الشخصية الفردية من خلال الدافع

(١) – النوري. قيس: محاضرة في اثنوغرافيا المجتمع العراقي، المصدر نفسه.

ولانفعال مثلاً، وانما تؤكد الحقائق الموثقة لتطور الثقافة في المجتمع واختلافاتها في ضوء تنوع السلوك بين الافراد.من هنا فأن والاس يرى ان المهمة الرئيسية التي تنتظر المختصين في الانثربولوجيا الثقافية والنفسية على حد سواء تنصب على وصف السلوك الفردي الذي يعكس اصناف الظواهر المجهرية التي تؤلف حلقات الظواهر الاكبر والاوسع التي تعبر عن سلوك الجماعات سواء كانت في شكل قرى او قبائل او مجتمعات.

فيما ذهب علماء الانثروبولوجيا ومنهم هسو الى ان دراسة الفرد والثقافة والشخصية يمثلان زاوية فريدة تسمح للباحث الانثربولوجي بأستحصال معلوماته الضرورية لتسليط الضوء على السلوك النفسي والاجتماعي للافراد.هذه الزاوية في تصورالجميع تفضي عند توظيفها في البحث الى«*المعلومات الغزيرة عن الافكار الاجتماعية المشتركة التي تكون اساس الروابط الثابته بين الفرد ومجتمعه*»[1] لننتهي مع غودمان Goodman ان الحقل الثقافي في اطره العامة والخاصة يحتاج الى التأكيد على فهم مصير الافراد في السياقات المحددة بمعنى ان الانثروبولوجيا الثقافية هي الحقل الذي يعنى بدراسة علاقات معينة بين الفرد وثقافته التي تتوسط الصراع العنيف بين الفرد والمجتمع بأشكاله الظاهرة والمكبوتة، كما ان الانثروبولوجيا الثقافية تتشكل اليوم بوصفها دراسة معمقة لمسيرة الفرد تجاه مواجهة حتمية مع منظومة الرموز التي انتجها واحالها الى عالم ينماز بالواقعية المفرطة، والضغوط الثقافية التي تمارسها

(١) – النوري. قيس: المصدر نفسه.

الحياة الاجتماعية عليه.

ومع ان كلاكهون يرفض كلياً الفصل النظري بين مفهومي الشخصية والثقافة، الا انه يعتقد ان معرفة الثقافة يجب ان تستند في النهاية الى معرفة شخصيات الافراد المشتركين بها، كما يجب ان نستخلص المعرفة عن الشخصيات الفردية من استيعاب السياق الثقافي الذي يعيش فيه الافراد. ويتفق مع هونغمن في التأكيد على ضرورة بحث مصير الافراد في السياقات الثقافية المحددة.

هذه النتائج برمتها الحِقت-بوعي او من دون هذا الوعي- بانثروبولوجيا ليفي شتراوس C.L.Strauss (١٩٠٨-٢٠٠٩) البنيوية والتي تعمقت طويلاً في دراسة منجزات دي سوسير وماركس وأكدت أهمية اللغة وممكناتها التفسيرية بوصفها حاملا للتجربة الابداعية مع الاحتفاظ بمقولة [الانسان] بوصفه منتجاً وفاعلاً ابداعياً يتمحور او يتوسط اللغة والتجربة الخاصة [١] لكن لا يمكن الحديث عن اللغة دون الاطلاع على منجزات اللسانيات، ومن المستحيل ايضاً حسب سيرجي دوبروفسكي S. Doubrovsky «*الوقوف عند هذه الاعمال دون التساؤل عن فلسفة خاصة بالوجود الانساني كله*» [٢].. في نهاية المطاف نكون امام ضرورة استحضار التصور الخاص بالانسان بأعتباره كيانا مودعاً في داخل اللغة واحد منتجاتها.لنخلص الى وجود

(١) - بنكراد، سعيد: السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط/ ١، ٢٠٠٨، ص٩.

(٢) - كاظم. علاء جواد: الفرد والمصير: نحو سوسيولوجيا جمالية، مصدر سابق، ص٤٩.

تغريب ثالث للفرد الانساني في عوالم اللغة عند شتراوس بعد تغريبه في عالم اجتماعي صارم عند دوركايم وتغريبه في تحولات البنية عند ماركس. على حساب اصرار دوركايم على قدسية المجتمع قبالة الفرد المدنس الفرضية التي اكدها فيما بعد ابن اخته مارسيل موس.M. Mauss (١٨٧٢- ١٩٥٠):ليست هناك واقعة سوسيولوجية بمعزل عن المرجع الى المجتمع الكلي لانه مصدر التطهير.

الفرد. المجتمع. الثقافة

مداخل ايهامية

اولاً: اشكالية الفرد والمجتمع من منظور الانثروبولوجيا الثقافية

ان اشكالية الفرد[١] بوصفه مقولةCategory ترغب في التوظيف السايكولوجي والفلسفي، وتدخل بعمق وقوة في التفسير الانثرو- ثقافي، لكنها مقولة بقيت غير راسخة، قلقة وغير مستقرة في التراث الانثروبولوجي الكلاسيكي الذي كانت تسيطر عليه الانثروبولوجيا الاجتماعية ذات الطراز البريطاني، الدولة التي كانت تملك الارض والمستعمرات ومصير الشعوب والتي كانت ماتزال تعلق نفسها بالاطار

(١) – أننا اغلب الظن على يقين ان اختيارنا الفرد يمكنه ان يزعزع ثوابت، لانود مسائلتها او الاقتراب منها خاصة في الوقت الحاضر، فهي قارة، مقدسة مازالت تنبض في اعماق التصورات السوسيولوجية المعاصرة. بالتالي ان تساؤلاتنا عن الفرد تنطوي ذاتياً على الريبة، فعندما نقول اين الفرد؟، وهو سؤال البحث المركزي، فكأننا نوجه اصابع الاتهام للمجتمع بوصفه " شر محض " وعندما نتعاطف مع الفرد فكأننا نحاكم المجتمع بوصفه ابنية مقدسة بحسب التفسيرات السوسيو- وضعية ل: كونت ودوركايم.

السوسيو- انثروبولوجي السائد انذاك، وكان التقليد السائد ان تسمى الانثروبولوجيا الاجتماعية بوصفها علم الاجتماع المقارن والتعبير يتفق عليه بالاجماع [راد كليف براون وماليوفسكي واحياناً ينظم اليهم شتراوس]، ونحن مصيبين عندما نفكر من خلال الانثروبولوجيا الاجتماعية على انها شكلاً مقارن للتفسير الاجتماعي، لان البحث في المجتمع البدائي والحديث على حد سواء، هو بحث في المجال المجتمعي للسوسولوجيا لكن لفظة انثروبولوجيا Anthropology مستمدة في الاساس من انثروبوس Anthropos وهو الاسم الذي يحيلنا مباشرة الى مجال مختلف على الاطلاق عن المجتمع، بل ناقض له – انثروبوس -انسان، الفرد نقيض للاجتماعي، وهذا الظن بأهمية المجتمعي في الانثروبولوجيا الاجتماعية.على حساب الفرد بوصفه مشكلاً للمجتمع في التحليل الاخير في الانثروبولوجيا الثقافية، ظل سائداً طويلاً حتى ظهر الفرد في الدراسات الحديثة بوصفه مقولة اساسية، او مفهوم ذي مركزية بالغة لكنها متخفية كآلهة غولدمان في التفسيرات السوسيو – انثروبولوجية المعاصرة، بدأ وظهر في قطاع كبير انطلق من سوسيولوجيا ماركس[1] رغم ان هذا سيثير الغرابة لدى البعض الذي يظن الى الان ان الفرد يشكل وحدة ميتافيزيقية في سوسيولوجيا المعرفة عند ماركس، لكننا سنذهب الى تأكيد هذه الغرابة والمفارقة الكبيرة من

(١) – ماركس. انجلس: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ج ٤ ت الياس شاهين (دار التقدم – موسكو) ١٩٦٧

ايضاً: ماركس. كارل: الايديولوجيا الالمانية، ترجمة الدكتور فؤاد ايوب، (دار دمشق – دمشق)، ط/ ١، ١٩٧٤..

خلال تحليلاتنا المدعومة بقوة والموثقة بثقة هنا..

لكن على مستوى الانثروبولوجيا وجدت مقولة الفرد فتحاً جديداً في القطاع الانثروبولوجي من اعمال دوركهايم[١]رغم سلبيتها في النظر الى تشوه العلاقة بين الفرد والمجتمع الذي يؤدي الى الانتحار sucid؛ عندها:يقال ان المجتمع في لحظات تشنجاته التركيبية، يهدم نفسه بنفسه من خلال الافراد، كان دوركهايم مناهضاً للأطروحات الفردانية ويرفضها لنزعتها النفسانية psychologismمؤكداً على أفضلية المجتمع على الفرد.وهنا يتضح أن فهمه للظواهر الثقافية قد تطبع بطابع النظرية الكلية للانسان holisme. وفي كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية ووحتى كتابه حول الانتحار (١٨٩٧) وضع نظرية حول الوعي الجماعي الذي يعدّ شكلاً من أشكال النظرية الثقافية.ويرى أن المجتمع يتمتع بحالة من الوعي الجماعي تكوّن بفضل التمثلات الجماعية والمُثل والقيم والمشاعر المشتركة بين أفراد المجتمع كافة.وهذا الوعي الجماعي سابق على الفرد وهو مفروض عليه لأن الفرد خارجي ومصعّد. وهناك انقطاع بين الوعي الجماعي وبين الوعي الفردي فالأول أعلى من الثاني لأنه أكثر تعقيداً ودقة. والوعي الجماعي هو الذي يحقق وحدة المجتمع وتجانسه.

لقد مارست فرضيات دوركهايم حول الوعي الجماعي تأثيراً أكيداً على نظرية الثقافة باعتبارها هيئة عليا superorganisme سبق وأن

(١) – دوركهايم. اميل: في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمه من الفرنسية حافظ الجمالي، (اللجنة البنانية للروائع – بيروت) ١٩٨٢، ص٢٤،

نادى بها ألفرد كروبير A.Kroeber عام ١٩١٧. ويمكننا تقريب مفهوم الوعي الجماعي الذي يعزوه دوركهايم إلى الخصائص الروحية من مفهوميّ patterns الثقافي والشخصية الأساسية الذين تحدث عنهما الأنثروبولوجيون الثقافويون الأميركان. فالعالم دوركهايم نفسه كان يستخدم أحياناً عبارة الشخصية الجماعية بمعنى قريب جداً من معنى [الوعي الجماعي].[١] حتى وإن كان *«مفهوم الثقافة غائباً من الناحية العملية عن أنثروبولوجيا دوركهايم فذلك لم يمنعه من اقتراح تأويلات للظواهر التي غالباً ما أشارت إليها العلوم الاجتماعية على أنها ظواهر ثقافية»* [٢]

ثانياً: الفعالية الانطولوجية والتفسير الانثروثقافي

يشكل الانسان الماهية المركزية لقضايا الموضوع على مستوى الانثروبولوجيا العامة Anthropology[٣] لكن الفعالية الوجودية للذات الانسانية والبحث في موقع الانسان في العالم هي المنطلق والنقطة المركزية التي تحدد مضامين وقضايا الانثروبولوجيا الثقافية التي تأصلت ونشأت خلال عشرينات القرن التاسع عشر، كما نوهنا

(١) – كوش. دنيس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مصدر سابق، ص٥٧

(٢) – كوش. دنيس: نفسه، ص٥٩

(٣) – علم الانسان: علم دراسة الانسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي وثقافي ويتفرع عن هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصه في دراسة الانسان، كالانثروبولوجيا الفيزيقية والاجتماعية والثقافية.

انظر: بدوي. احمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (مكتبة لبنان – بيروت)، ط/ ١، ١٩٧٨.

قبل قليل، وتأثرت من خلال روادها الاساسيين الذين هجروا الفلسفة الى الانثروبولوجيا كيلفورت غيرتز وليفي شتراوس خلال نشأتها الاولى باراء وتصورات وفلسفات فلاسفة كبار من مثل عمانويل كانط، وفريدرك هيغل وفيورباخ وكارل ماركس وسورين كيركجارد وفريدرك نيتشه وسارتر وهايدجر وغابرييل مارسيل، هذه التصورات التي تشكل اليوم مباديء هامة في مجالات الانثروبولوجيا الثقافية وحتى الفلسفية هذه المحاولات العلمية «*التي حاولت جاهدة ان تضيق الفجوة بين مفهوم الانسان ووضعه ككائن طبيعي*»[1]، وبين مفهوم الانسان بوصفه كائن تاريخي لكنه عالق رمزياً بشبكة الانظمة الثقافية التي انتجها.

واذا كان علينا ان نؤسس لمجالات التفسير في الانثروبولوجيا السايكولوجية والمعرفية بوصفهن ممرات عميقة وعتيقة تغذي المجالات الثقافية، وفقا الى قدرة هذا المجال الجديد على قراءة وتحليل وتفكيك اطر الفعالية الانطولوجية للانسان، وقضايا الوجود، ومنظومات الرموز التي يصيغها الانسان بشكل لا واعي لغرض تبرير جوانب كبيرة من الاسئلة العبثية التي مازالت تلاحق الانسان الفرد. فعلينا ايضا ان نحدد ان اشكاليات العلاقة بين الفرد والمجتمع من جهة تأثيرها على قابليات الفرد في صياغة المصير المتوافق مع جدية تلك الفعالية، وقدرات الفرد الانساني على فهم العالم وتفسيره وتغييره، جوهر الطبيعة البشرية

---

(١) - ابراهيم. محمد عباس واخرون: الانثروبولوجيا (علم الانسان) دار المعرفة الجامعية- القاهرة)، ط/ ١، ٢٠٠٩، ص ٣٤٠

وعلاقة الانسان مع تأريخه التطوري، ليبني الانسان رؤية اخلاقية عن هذا العالم، من خلال فهم مقولات الارادة والفعل كما فعل ريكور في قراءته مباحث الجذور الابستمولوجية للخطيئة وفكرة الشر التي حددها ريكور في اربعة انماط هي

اساطير الخلق Creation.بداية خلق الانسان

اساطير السقوط والفناء Fall على شاكلة سقوط ادم التي تشير الى احداث لا عقلانية في تأريخ الانسانية. ج- اساطير التراجيديا Tragedy.

واخيرا اساطير النفي والطرد والابعاد Exile. هذا بالاضافة الى الاهتمامات البحثية في مجالات ماوراء الوجود ونظرية القيم والابستمولوجيا، وقد توجت اهتمامات الانثروبولوجيا الحديثة من جانب العلماء المحدثين بالبحث في العلم السلوكي Behavioral Science ونظرية الفعل Theory of Action كل هذه الزوايا باتت اضاءتها من اهتمام الانثروبولوجيا المعاصرة، ومحاولات من جانب العلماء الذين *«يسعون من خلالها الى اقامة دعائم ومجالات الانثروبولوجيا الثقافية، كفرع مستقل ومتميز عن بقية العلوم الاجتماعية الاخرى»*[1]

ليس بعيداً عن ذلك مارست الانثروبولوجياالثقافية الرمزية التأويلية Hermenutic InterpretiveSymbolic Anthropology دوراً خطيراً في تطوير مقولات المعنى خاصة في اعمال كيلفورت جيرتز

(١) - المصدر نفسه، ص ٣٤٣

G.Geertz لاشك ان تحولاً كبيراً اصاب المنهج والمهام الملقات على عاتق الانثروبولوجيا الثقافية في السنوات الاخير من عصر غيرتز عندما انشأ جيل من الاثنوغرافيين الذين احدثوا تحولاً نوعياً من الدراسات الكلاسيكية للقبائل والجزر الى العمل في المجتمعات الحديثة والمعقدة وتحليل المجتمعات الاسيوية الكبيرة، التي كانت تتغير على وجه السرعة بتواريخها العريقة الموثقة وبتأثيراته ايضاً اصبحت الانثرو- ثقافية احد الفروع الكبرى للانثربولوجيا، بعدما ابعدت الانثربولوجيا الاجتماعية عن الضوء، وهزمت نهائياً منطلقاتها النظرية، واضحت مقولة الثقافة من المهام الاساسية في الانثروبولوجيا، والزمت بفهم ماهية العمليات الثقافية، والتفرغ كلياً لدراسة الظاهرة الثقافية بكافة جوانبها مستخدمة في ذلك منظومة منهجية ومعطيات ومصطلحات خاصة بفعالياتها التحليلية مثل الرمز، الثقافة، التوصيف الكثيف، شبكة المعاني، العقل، التحول الثقافي، انسجام البنية الواقعية مع البنية الرمزية، النظرة الى العالم، [الارتداد][1]، الابنية السايكولوجية، وأصبح هدف الانثربولوجيا برمتها على *«توسيع فضاء الخطاب الانساني، واكتشاف النظام الطبيعي في[السلوك الانساني]*[2]. *وليست الانثربولوجيا بالطبع*

(١) – الارتداد في الانثروبولوجيا التأويلية هو نمط او انماط ثقافية تفشل بعد وصولها الى ما يبد وانه شكل نهائي في الاستقرار على حالها او تحويل نفسها الى نمط جديد، وبدلا من ذلك فأنها تواصل التطور بأن تغدو اكثر تعقيداً من الداخل، وفي دراساته للاستراتيجيات الاقتصادية للفلاحين في جاوه وصف غيرتز الارتداد على " انه ثراء في المظاهر الخارجية الاجتماعية وفقر رتيب في الجوهر الاجتماعي.. "

(٢) – لقد كتب غيرتز كثيراً حول اهمية دراسة السلوك الانساني (الفردي) من قبل الانثربولوجيا، لكن الدوافع كانت فيبرية بأمتياز ويمكننا ان نتلمس بيسر من القول

هي العلم الوحيد الذي يسعى الى ذلك. الا ان هدف توسيع الخطاب الانساني، يتناسب تماماً مع المفهوم السيميائي للثقافة. بوصفها شبكة من الانظمة الاشارية القابلة للتفسير والتأويل. لقد حدد غيرتز المجال الانثرو-ثقافي على انه ملزم بفهم وتأويل النص الاثنوغرافي وهذا النص بدوره يتضمن في الاساس العمليات العقلية عند الانسان، بصفتها تفكيراً توجيهياً وبصفتها صائغاً للعواطف، كما بصفتها اندماجاً لهذه الاشياء في حوافز، تحصل فعلاً على مكتب العالم او في ملعب لكرة القدم، في الاستديو او في مقعد سائق الشاحنة، على المنصة او عند رقعة الشطرنج او في مقعد القاضي»[1]وبالرغم من الاشكالات الكثيرة والمزاعم«الانعزالية حيال الطبيعةالاساسية لثقافة تلك الطبيعة ذات النظام المغلق اوالتنظيم الاجتماعي فأن حصول تقدم في التحليل العلمي للعقل البشري يتطلب معالجة مشتركة من كل حقول العلوم السلوكية تقريباً بحيث تجبر مكتشفات كل علم من تلك العلوم اصحاب كل العلوم الاخرى على اعادة تقويم نظرياتهم بأستمرار»[2]. الامر الذي يجعل من التفسير الغيرتزي غنياً حتى عند ما يستبعد الفعالية السايكولوجية في التفسير الثقافي للحياة الاجتماعية.او اعتباراته التي تؤكد على ان الثقافة تمارس اثراً قوياً في حياة الانسان الفرد لايمكن تحديد مداه بدقة ولا

=القادم حجم التاثير الذي مارسه فيبر في شخصية غيرتز: " علينا بالطبع ان نوجّه عنايتنا الى دراسة السلوك، وان نولي ذلك الدقة المطلوبة، وذلك لان انسياب السلوك – او بتعبير اخر (الفعل الاجتماعي) – هو الذي يشكل التعبير الظاهر للاشكال الثقافية.

(١) – غيرتز.كيلفورد: تأويل الثقافات، المصدر السابق، ص ٢١٧.

(٢) – غيرتز.كيلفورد: تأويل الثقافات، نفسه، ص ٢١٧.

يمكن ان ينُكر، اذ انه يفوق في شدته وحدته حتى النوازع الفطرية. لان الذي يعنينا، هو الموقف العام: ابعاد غيرتز المجتمع عن بؤرة الاهتمام الانثروبولوجي، وتفعّيل أهمية دور الفرد وجعل الحاجة الى تشخيص الافراد من البشر، حاجة توجيهية طورها بنوا البشر في كل مكان الى *«تراكيب رمزية ينظر من خلالها الى الاشخاص ليس على انهم مجرد أفراد غير متمايزين من الجنس لبشري، وانما على انهم يمثلون أصنافاً معينة متميزة من الاشخاص، انواعاً محددة من الافراد.»*[1] وبأي حال من الاحوال، يتحتم على المجتمعات البشرية ان تحمل عدد من هذه التراكيب التي تحدد مكانة الفرد في منظومة علاقاته الى فاعل أجتماعي محدد وهناك تراكيب اخرى غيرها تتمركز حول احد الانظمة الفرعية او احد جوانب المجتمع، وهي لا تتغير بالنسبة الى منظورات الفاعلين الفرديين. من الجهة الاخرى ان *«العالم العادي الذي يعيش فيه أفراد اي مجتمع، وهو ميدان عملهم الاجتماعي الذي يعتبرونه من المسلمات، ان هذا العالم، لا يسكنه أشخاص من دون هوية او وجه مميز، بل يسكنه اشخاص متميزون، طبقات من الاشخاص المحددين الملموسين الذين يمتلكون مميزات موضوعية، وتصنيفات مناسبة. اما انظمة الرموز التي تعرف هذه الطبقات فليست جزءاً من طبيعة الاشياء انها تبنى تأريخياً، وتصان أجتماعياً، وتطبق فردياً»* [2]

ويذهب غيرتز الى انه لا فائدة على ما يبدو، حتى لو أختزلنا التحليل

(١) – المصدر نفسه، ص٦٠٨.

(٢) – المصدر نفسه، ص٦٠٨.

الثقافي ليصبح مجرد اهتمام بهذه الانماط المتعلقة بتشخيص الافراد فأن ذلك لا يخفف كثيرا من جسامتها وصعوبتها. ذلك لانه لا يوجد حتى الا اطار نظري تام يمكن تفيذها من خلاله. ان ما يدعى [التحليل البنيوي] في السوسيولوجيا والانثروبولوجيا على حدٍ سواء يمكن ان يخرج من مخابيئها المضامين الوظيفية بالنسبة الى مجتمع ما لنظام معين من تصنيف الاشخاص، ويمكن ان يتنبأ بكيفية تغيير نظام ما تحت عمليات اجتماعية.

ان نظرية الشخصية في علم النفس الاجتماعي يمكن ان تكشف الحركيات الباعثية التي تكمن خلف تشكيل وأستخدام أنظمة كهذه كما يمكن ان تقدم تقويماً لتأثيرها على البنية الشخصية للافراد الذين يطبقونها، وهذا لا يحدث كذلك الا اذا كان الافراد المعنيون يرون انفسهم والاخرين محددين بطريقة ما. وعلى هذا الاساس يفكر غيرتز بالتأويل الثقافي بوصفه الحل المثالي الذي يمكن ان يصل الى الهدف مباشرة قائلاً: *«أن ما نحتاجه هو طريقة منهجية، وليس مجرد أدبية او انطباعية، لاكتشاف ما هو معطى بالفعل، وما هو بالفعل التركيب المفهومي المتجسد في الاشكال الرمزية التي من خلالها يجري تصور الافراد واقعاً. ان ما نحتاجه، ولكن ليس بحوزتنا حتى الان، هو طريقة متطورة لوصف وتحليل الهيكلية ذات المعنى للتجربة الفردية»*[1]

النتيجة اننا ملزمين الى حدٍ كبير الى الاعتراف على قدرة التأويل الانثرو-ثقافي أحالة العالم الاجتماعي الامحدود الى مجرد بنية يجب النظر

---

(١) - المصدر نفسه، ص٦٠٨.

اليه بوصفه نصاً text يمكن قراءته وتأويله من قبل الفرد الواعي باحثاً أوانساناً عادياً، ف «*الافراد هم الذين يقومون بوصف وتأويل الافعال والاحداث اليومية بالصورة التي تجعل من حياتهم الاجتماعية والثقافية جزء من الواقع الذي يصفونه ويؤولونه...هذه الاوصاف والتأويلات التي يقدمها الافراد في حوارهم Dialogue مع المجتمع تعد جزءاً من فلسفة الانثروبولوجيا وعنصراً هاماً في نسق التحليل العلمي*»(١) وهكذا اختلفت كلياً النظرة النهائية للفرد في الثقافة والمجتمع وكتب غيرتز يقول:«*بينما كانت النظرة للانسان في القرن الثامن عشر تتسم بتصويره بعد خلع الاثواب الثقافية التي تجلله، على انه ذلك الكائن العاقل المميز، فأن الانثربولوجيا في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين احلت محل هذه النظرة صورة للانسان بوصفه ذلك الحيوان الذي يتبدل شكله حين يرتدي اثوابه الثقافية.*»(٢)

محاولات جادة أخرى لصياغة انثروبولوجيا تفهم الفرد وتفسر الفردانية بوصفها خروجاً كلياً على الاطر الاجتماعية أظهرتها لنا اعمال لويس دومون L.Dumont. (١٩١١– ١٩٩٨) الذي اثار اشكالية الالحاق القسري للفرد في الكليات الاجتماعية «*الافراد هم نقطة الانطلاق اننا ننطلق من النوع الاول من علم الاجتماع كما هو طبيعي بالنسبة الى المحدثين، من الافراد الانسانيين لكي نراهم من ثم في*

(1) - Clifford Geertz ; After the fact (Cambridge ,mass: Harvard university press,1995),p.22.

(٢) – غيرتز. كيلفورد: تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص١٤٠.

المجتمع، بل نحاول احياناً ان نولد المجتمع من تفاعل الافراد»[1] ومن ثم تعميم نموذج *«الفرد - في - العالم»*[2] الى نموذج *«الفرد - خارج - العالم»*. في الانثروبولوجيا الحديثة عند دراسته للميثولوجيا والمعتقدات الهندية.

واستوعبت الاناسة الثقافية من جديد السؤال حول الارادة والمصير الانساني وتشكلات الاخير في عوالم ثقافية محضة وقضايا الاحتجاج الإنساني على تحولات البنية عاد الى ساحة الاهتمام في أعمال مارغريت ميد M.Mead (١٩٠١ - ١٩٧٨)، التي ساهمت وبشكل فعال ومنذ ١٩٣٢ في انتشار تصور انسانوي للانثروبولوجيا وقبيل وفاتها ١٩٧٨ كرّست بشكل رئيس تأملاتها عن الحيرة الانسانية المعاصرة. لقد شددت ميد على ان تصورين هامين في موضوعة علاقة الفرد بالفعل والارادة الانسانية اولاً عندما أكدت حقيقية فرضية ادورد سابير A.Sapir (١٨٨٤ - ١٩٣٩) ان هناك علاقة اساسية بين الثقافة والفرد تعكس الاثر الكبير للفرد على الثقافة. فمن جهة لاشك في ان مختلف انماط الشخصية تؤثر تأثيرا عميقاً في تفكير ومنجزات وعمل كامل المجموعة. ومن جهة تترسخ بعض اشكال السلوك الاجتماعي - حتى ولو لم يتلائم الفرد معها الا نسبياً - في بعض الانماط المحددة من انماط الشخصية الانسانية. وثانياً تأكيدها ان اشارات المجتمع الى الفرد على انه يجب بالضرورة ان يكون مفصولاً عن بقية الناس او ان الاعتراف

(١) - دومون، لويس: مقالات في الفردانية منظور انثروبولوجي للايديولوجيا الحديثة، (المنظمة العربية للترجمة - بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٦. ص١٢

(٢) - دومون، لويس: مقالات في الفردانية، المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

بفرد من قبل الجماعة هذا الاعتراف الذي غالباً ما يكون شاقاً ومؤلماً من المستحيل عليه ان ينخرط في قولبة مشتركة اي في مفهوم المثال الثقافي الذي يحدد الشخصية الاساس مما يسقط على هذا الفرد جوهر المجموعة الاجتماعي المانا Mane (١) هذا الجوهر الذي من الممكن ان يسحقه ولكن بأمكانه ان يستفيد منه في بحثه عن مشاركات جديدة. لتصل في النهاية الى ملاحظات هامة جدا حول ان الفرد اللانموذجي يطلب ويجد احياناً في التأمل والرسم، في صناعة الاقنعة في الموسيقى او الرقص واسطة للتعبير عن احساسه ب العزلة. غير ان هذا الاحساس بالعزلة ليس سوى علامة على مشاركة افتراضية لم تتحقق بعد. يكون الفرد رغماً عنه نبعها ورحمها.. اذن تبقى علة الابداع وفق ميد «*ليس على مستوى الحياة الاجتماعية للافكار او على مستوى الوعي الجمعي ولكنه يفرض اعادة طرح للعلاقات الانسانية من قبل فردية اصبحت بسبب عزلتها خلاقة للعلاقات غير المعلنة وللتجميعات غير المحققة*» . (٢).

ان قدرة الفرد على تغيير العالم او تغيير ثقافته وان لم ترد بوضوح الا أنها احتلت مساحة واسعة من المناقشات المعاصرة للانثروبولوجيا

---

(١) – المانا Mana قوة فوق طبيعية غامضة تحلق فيمن تحل فيه قدرة خارقة، خيرة وشريرة، وتمنحة قوة سحرية، والمانا ميزة عظمى للشخص الذي يمتلكها ويسيطر عليها، تفصح عن وجودها فيه بالقوة والسمو الللذين يتصف بهما مالكها، وينتشر الاعتقاد بها بين (البولينيزيين) و(الميلانيزيين). انظر: مير.لوسي: مقدمة في الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم ص٤٦٤.

(٢) –دفينيو، جان: سوسيولجيا الفن، ترجمة هدى بركات، (منشورات عويدات – بيروت)، ط/ ١، ١٩٨٣، ص٥٢

الثقافية وخاصة في اعمال وتأملات فرانو بواس Frans Boas (١٨٥٨- ١٩٤٢) والفريد كروبير A.L.Kroeber وحتى ليفي شتراوس الذي كتب حول منهج استاذه بواس: *«لا يمكن ان ننسى ان بواس ادرك خطه الاثنولوجي جيداً اثناء عمله الميداني الاول في كشف اصالة الحياة الاجتماعية لكل تجمع بشري. ان هذه التجارب الاجتماعية، وهذه التفاعلات المستمرة، تأثير الفرد على الجماعة وتأثير الجماعة على الفرد، لا يمكن استنتاجها فقط بل يجب ان تراقب ايضاً.»*[1]

والواقع ان بواس كان قد كتب: *«اننا لكي نفهم التاريخ لا يكفي ان نعرف كيف هي الاشياء، بل كيف انتهت الى ماهي عليه»*[2] مضيفاً ان المسألة كلها تكمن في معرفة ما اذا كان ثقافة وحيدة، تحليلاً في غاية الدقة، يشتمل على وصف مؤسساتها، وعلاقات هذه المؤسسات الوظيفية وعلى دراسة التطورات الدينامية التي يؤثر بها الفرد في الثقافة وهنا علينا ان نتذكر تعريف تايلور للثقافة بوصفها كل معقد تنتظم فيه المعارف، والمعتقدات، والفن، والاخلاق، والحقوق، والعادات، وجميع الكفاءات او العادات الاخرى التي اكتسبها الانسان بوصفه عضواً في المجتمع.

والثقافة في الفرد، يمكن ان يأخذ معناه كله بدون معرفة التطور التأريخي الذي افضى الى الاشكال الحالية للوجود الانساني...الا تعني

---

(١) - شتراوس. كلود ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية، ت مصطفى صالح، (وزارة الثقافة والارشاد -دمشق)، ط/ ١، ١٩٧٧، ص٢٣

(٢) - شتراوس. كلود ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية، المصدر نفسه، ص٢٣

هذه الصيغ ان التأثير في انماط الثقافة التي تحاصر الانسان وهو عضو في مجتمع يعني تأثيرا على صور العالم القائم.؟

ان بواس الذي يؤكد كلياً على ان «*دراسة الديناميات التي يؤثر بها الفرد في الثقافة*» هي الدراسة الوحيدة التي ستسفر عن معرفة كيف انتهت الاشياء الى ما هي عليه فأنه يعني ان رصد حركة الفرد في التاريخ سيفضي بنا نحن الباحثين الى الحقيقة بعينها وهذا ماجعله يقول دائما «*ان المسألة تكمن في تحديد العلاقات بين عالم الانسان الموضوعي وعالمه الذاتي مثلما يتشكل في المجتمع.*»(١)

على اننا نتذكر عندما سجل برانسلو مالينوفسكي Bronislaw Malinoowski(١٨٨٤- ١٩٤٢)وخلفاؤه اعتراضاً عندما، أكدوا على ان كل بحث اثنولوجي «*ينبغي ان ينشأ عن دراسة دقيقة تتناول المجتمعات الواقعية والمعتقدات والتقنيات، والعلاقات بين الفرد والجماعة، وعلاقة الافراد فيما بينهم داخل الجماعة.*»(٢) وكان مالينوفسكي قد كتب في يومياته قائلاً: «*يقال ان ميل، رادكليف براون، الى تجاهل الفرد تجاهلاً تاماً والغاء العنصر البيولوجي من التحليل الوظائفي للثقافة - يشكل نقطة الاختلاف النظري الوحيدة بيننا - وكذلك النقطة الوحيدة حيث تتطلب مباديء دوركهايم ما يكملها*»(٣)

كل ما قيل الى الان تلتصق به رغبة الباحث الواضحة في ان يقول ان

---

(١) – المصدر نفسه، ص٢٥.

(٢) – المصدر نفسه، ص٢٧.

(٣) – لووي. روبرت: تاريخ الاثنولوجيا، ت نظير جاهل، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر – بيروت) ط/ ٢، ٢٠٠٧. ص١٨٩.

العلوم بشكل عام والانسانية الاجتماعية منها بشكل خاص تذهب في اتجاه كشف الافاق الرحبة امام الانسان واعطاءه بيده مفاتيح التغير. ومساعدته على اكتشافه للعالم الذاتي والموضوعي من جديد. والملاحظة الاخيرة هي التي لا اجد حرجاً في الكشف عنها وتثويرها واذا كنت اليوم باحثاًمضطر للكتابة بصيغة الغائب وكأنني رجل دين يخشى من الايحاءات الشيطانية التي يمكن ان تبثها الانا على سلوكيات الفرد الانساني. فأنني على الدوام فرداً عادياً ومجالاً للبحث الانساني من هنا وهذا ما يؤكده الواقع ان تساؤلاتنا هنا بريئة بالمقارنة مع اسئلة العقول الكبيرة التي تحدث عنها لوك فيري[1] ولا تنم عن شيء، سوى عن حاجة للتغيير الفعلي لأنساق التفكير التقليدية التي تلازمنا منذ قرون، ثمة حاجة لتغيير تصورتنا عن العالم على مستوى العقل النظري المحض ومن ثم تغير مجتمعاتنا التي يتأكلها البؤس..ربما هي فعلاً ليست اكثر من ان تكون شكلاً من اشكال مضاعفة النظرية، تطمح الى فهم ولو قطاع متناهي الصغر من حياتنا المعاصرة، وهذا لا يعني على الاطلاق خروجاً عن منطق الموضوعية. بل ان عين المنطق ان نلتصق بمقولات التغيير ولهذا كتب ليفي شتراوس على الرغم من بنيويته النسقية*«ان هناك بالفعل علاقة متينة بين مفهوم التغيير ومفهوم البنية وهذا يحتل مكانة هامة في اعمالنا»*[2].وعاد ليؤكد كلامنا هذا في الفكر البري مرة اخرى ذاهباً الى:*«ان مما يبعث على الضجر ومن السخف الكبير ان نأتي*

---

(١) – استاذ الفلسفة الحديثة في جامعة باريس، وزيراً للتربية في فرنسا في حكومة جون بيار (٢٠٠٢–٢٠٠٤).

(٢) – شتراوس. كلود ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية، المصدر السابق نفسه. ص١٨٨.

بالادلة تلو الاخرى لنثبت أن كل مجتمع غارق في التاريخ وانه في تحول دائم، فتلك هي البداهة بعينها، ليس المهم ابداً ان نثبت قيمة التاريخ وانما المهم ان نحاول تحديد معانيه ودلالته الخاصة عند من يتبنى المنهج البنيوي ويواجه حقيقة التغيير»(١)

وعندما نبحث عن تشريع للتغيير على مستوى القيم الثقافية، هذا لا يعني اننا ذاهبون بعيداً في التجريد او موغلون في العمق اننا فقط نحاول اعادة مقولات [الفعل والتغيير] الى مكانها الصحيح وعلاقتهما الاصيلة التي من خلالها يعيدان انتاج نفسيهما في المجال الانثرو-ثقافي. ونحن على يقين ان رؤيتنا هذه سوف لاتتفق وقناعات العقل التجريبي وبقاياه التي مازالت تتحكم في مصائر المؤسسة الاكاديمية في مجتمعنا العربي. هذا العقل الذي ينكر القيمة الفلسفية لهذه التصورات على اعتبار انه يملك تأكيدات جون لوك ودفيد هيوم؛ ان الافكار العامة من ابتداع الذهن واختراعه.

اذن سوف يعترض البعض على طروحات التفسير الانثرو-ثقافي للفعالية الانتولوجية للفرد الانساني رغم انها باتت من بديهيات العلوم الانسانية، وليس ثمة مشكله ابدا ان تجريبية هيوم تشكل يقيناً للبعض رغم انها ترفض اطلاقاً قدرتنا على فهم العالم فهماً كليا ومن ثم تغييره او اعادة بناءه لانها اصلا ترفض ان ينفتح العقل على العالم وتراه مجرد الية فيزيولوجية وظيفتها تنظيم التصورات وتنفيذ أوامر العقل الكلي! لكننا نملك مناقشات مهمة ل: هيغل، ماركس وكوندرسيه واغلب فلاسفة

---

(١) - شتراوس. كلود ليفي: الفكر البري، مصدر سابق. ص٧٦.

التنوير والحداثة بوصفها الدليل القاطع والمضاد للتجريبية، هذه المناقشات يبدوا انها حسمت الامر منذ مايزيد على مائة وخمسين عام.

لقد كتب هيغل في [فينومينولوجيا الروح] حول قدرة العقل وممكنات التغير قائلاً: لقد «*حاولنا ان نبين ان حق العقل في تشكيل الواقع يتوقف على قدرة الانسان على القول بحقائق ذات صحة شاملة. فالعقل لا يستطيع الانتقال بنا الى ما وراء الواقع الفج الموجود بالفعل، والى تحقيق ما ينبغي ان يكون، الا بفضل شمول تصوراته وضرورتها اللذين هما بدورهما معيار حقيقته.*»[1] ورغم معارضة ماركس لرؤية هيغل تلك لكنه سيعززها بتدعيات ابستمولوجية كبيرة يمكنها ان تدعم وجهة نظرنا او ربما تساعدنا على الوصول الى بر الامان من غير قلق حول مباحث علاقة الفكر بالوجود فالمسالة عند ماركس ترتدي مظهرا اخر: يكمن في البحث عن ماهية العلاقة بين افكارنا عن هذا العالم الذي نعيش، والعالم المعاش نفسه؟ وهل يستطيع فكرنا ان يعرف العالم الواقعي؟ وهل نستطيع في تصوراتنا ومفاهيمنا عن العالم الواقعي ان نكون انعكاسا صادقاً عنه؟ واخيرا هل نمتلك فعلاً ممكنات الانقلاب على الانظمة الاجتماعية القائمة.؟

ان مسألة مطابقة الفكر والوجود لبعضهما اشكالية الى حد كبير. لان اكثرية الفلاسفة قد اجابو عنها بالايجاب ومن ثم تنصلوا عن قراراتهم. فأجابة هيغل على سبيل المثال: ان ما نعرفه في العالم الواقعي، انما هو

(١) - هيغل.فريدريك: فينومينولوجيا الروح، ت.ناجي العونلي، ط/١، ٢٠٠٦، ص٦٠٤.

بالتدقيق مضمونه الفكري، الشيء الذي عده ماركس جزء من «*هذا الوهم الذي يلازم هيغل والفلاسفة الاخرين جميعهم تقريباً .*»[1] بالتالي ان ماركس لا يرفض الفكرة المركزية ابدا [فكرة الانقلاب]، ولا يشك ولو للحظة واحدة في قدرة الانسان على اعادة تشكيل العالم او تغييره، انه فقط اعترض على التزام هيغل وتوقفه عند نقطة تفسير العالم وينتهي كل شيء.واذا ما خرجنا على الخارطة الفلسفية في الجدل الذي لا ينتهي في ما..وكيفما!واخذنا بفرضية قدرة العقل على معرفة العالم والوصول الى الماهية التي عارضها كلياً عمانويل كانط في مقولته[الشيء في ذاته] واصبح العالم لذاته وامتلكنا قدرة تشكيل الواقع وبناء[العالم] سنكون قد انجزنا الفعل الوحيد الذي يعبر عن اصالتنا الانسانية، اما القول بأن هذه الامال في قدرتنا على التغيير لم تتحقق، لا ينطوي على انتقاص من قيمة ما حققه هؤلاء الناس بالفعل.اذ ان الذي حدث هو ان علوم الطبيعة الانسانية من عهد جون لوك الى الوقت الحاضر، عاجزه عن جعل العقل الانساني على بينه من حقيقة نفسه وماهيته ونشاطه. او كما كتب برتراند راسل Man's finite the limitations of human knowledge[2]

لكن وبالرغم من الدعم اللامحدود الذي قدماه هيغل وماركس لنا فأننا نتسائل لاستكمال مهمتنا النظرية بالاتي: هل ينكشف العقل

(١) – ماركس. انجلس: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ت الياس شاهين، ج/ ٤ (دار التقدم – موسكو)، ص٢١.

(2) - Bertrand Russel: why I am Not a Christian. And other Essays on Religion.Printed in Great Britain,Unwin Ltd ,1967.

الانساني عن نفسه ومنطوياته من خلال الفرد والفعل المنبثق عنه؟ ام من خلال المجتمع بوصفه كلية متعالية على فعاليات تشكيلها؟ او بصيغة اخرى ايها يشكل نقطة انطلاق هذه القدرة الانسانية على اعادة تشكيل الواقع [العالم] بصيغ بنائيةإبداعية هل هو الفرد ام المجتمع؟ وعلى ايها تستند دراسة انثروبولوجية جادة في تفسير منطويات الظاهرة الفرد- مجتمعية؟

على مستوى الفلسفة الكلاسيكية عد هيغل:مقولة كانط [الشيءفي ذاته] واعتبار الاخير ان مشكلات هذا العالم وعناصره موجودة خارج حدود الذهن البشري، وتظل غير قابلة للمعرفة على الاطلاق، يسعى الى المحاولة التي بذلها لانقاذ العقل من هجوم التجريبيين..فما دامت الاشياء في ذاتها بمنأى عن قدرة العقل، فأنه يظل مجرد مبدأ ذاتي لا سلطان له على البناء الموضوعي للواقع، هذا الخطاب الذي عاد اليه هذه الايام مدفوعاً بلاشعور كانطي فيلسوفنا الكبير بول ريكور Ricooeur Paul (١٩١٣ - ٢٠٠٥) الذي كتب حول اشكالية تجاوز البنية قائلا؛ان البنية اللاشعورية التي يتحدث عنها الباحثين المعاصرين بوصفها بنية تحديات للعقل هي لا شعور كانطي، لاشعور من مستوى المقولات وتألفها..اذ اننا حقاً بصدد منظومة من مستوى المقولات بدون احالة الى ذات مفكرة. لكن هيغل لم يكن لينظر الى هذا الانفصال على انه مشكلةً ابستمولوجية اساساً، بل صراع يتحكم في ماهية العقل، انه اغتراب الذهن الناجم عن ان عالم الاشياء، الذي هو اصلا نتاج عمل الانسان ومعرفته، *«اصبح مستقلاً عن الانسان*

وصارت تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها ولم يعد الانسان يتعرف على ذاته من خلالها. في ذات الوقت اصبح الفكر منشقاً على الواقع، واصبحت الحقيقية مثلا اعلى عاجزا، يحتفظ به الفكر، على حين يترك العالم الفعلي بهدوء خارج نطاق تأثيرها.والحق انه ما لم ينجح الانسان في اعادة توحيد الاجزاء المنفصلة لعالمه وفي ادخال الطبيعة والمجتمع في حظيرة العقل لظل الى الابد مكتوباً عليه الاخفاق والاحباط.» (١)

واذا ماسبقنا الاحداث واستدعينا النتائج النهائية للبحث، كانت الاجابة بأن الفرد من خلال الفعل هو من سيعيد تشكيل عوالمه الذاتية والموضوعية. عندها سنكون مضطرين للبحث عن المعوقات التي تقف امام الفرد والعقل الانسانيين لاعادة بناء عوالمهم الذات موضوعية. هذه المعوقات تتمثل بحقيقة واحدة انه القهر الذي يتمثل بصورتين اساسيتين:

اولها؛ قهر الانظمة الاجتماعية للفرد التي ربما لا تشكل غير مظاهر استلاب للعقل وبالتالي الفعل الانساني لانها تتخارج عن الانظمة العقلية وتمارس قهراً يحيلنا الى اناس احاديي البعد [بحسب التعبير القريب على نفس هربرت ماركيوز]. الذي هاجم تحت ضغط هذه الاسئلة وبعنف مصادره الفلسفية الاولى كانط، هيغل، ماركس وفيورباخ عندما *«اراد ان يقوم بتغيير العادات والتقاليد السائدة في الحياة اليومية*

(١) – ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٤٦.

وازالة الشكل الخارجي للوجود القائم».[١] ومن ثم انتقد كل الانظمة الاجتماعية المعاصرة، مؤكداً ان احادية البعد هي مرض العصر، او هي المظهر الرئيسي لضحالة الانسان المعاصر وغفلته وللانحراف والتشويه الذي طرأ على حياته من قبل الاطر الاجتماعية. فالمجتمع المعاصر لا يختلف في جوهره، عن اي مجتمع اخر مرت به البشرية عبر تاريخها كله.

ثانيهما: قهر الانظمة الدينية التي تلبس اللباس الديني او تتظاهر بالوجه الديني للفرد الانساني، والتي اقنعت الانسان قديماً وحديثاً انه مخلوق محدود و[مصاب بلعنة التناهي][٢]، لا يمتلك القدرة على التلاعب بمصيره الذي كان قد كتب وسجل منذ الازل في اللوح المحفوظ هذه الفكرة القدرية التي نجحت كثيراً في ترويض الانسان الفرد ومن ثم استعباده في المجتمعات القديمة التي ظهرت قبل التاريخ في بلاد ما بين النهرين العراق القديم وهكذا في بلاد النيل مصر. وانتهى

(١) – احمد. قيس هادي: الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، (المؤسسة العربية للدراسات– بيروت)، ط/ ١، ١٩٨٠، ص١٠٩.

(٢) – لقد كتب ريكور في احدى تحليلاته الموفقة رغم شحنتها الميتافيزيقية حول الانسان كائن متناهي وليس شرير: كنا قد ذهبنا الى " الرغبة في اكتشاف " الخطيئة " ان من الضروري ان نكتشف لدى الانسان – وهو مخلوق بريء اصلاً – نقطة الخطأ التي يصبح بها الخطأ ممكناً، وهنا لا يكفي التناهي لشرح وتفسير معنى الشر، فالكائن الانساني المخلوق فانٍ متناهٍ، لا مرتكب للخطيئة وعلينا ان نحدد اي من جوانب تناه الانسان هو الذي يتيح للشر بأن يتسلل الى الحقيقة البشرية. فالانسان " كل " لا يتجزأ، وكليته هذه هي الاساس. ومنها يجب ان نبدأ لنستبين حقيقة ثانية هي توضيح لنوع من" سديم " المعنى. –" التناهي والشعور بالذنب " ريكور انظر في لاكرو. جان: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ت يحيى هويدي، (دار المعرفة – القاهرة) ١٩٧٥، ص٤٦

كل شيء.

وسوف نتذكر دائماً ان *«القهر كان ولا يزال حقيقة اساسية من حقائق المجتمع البشري واذا كانت اشكال القهر تختلف من عصر الى اخر، فانها كانت في جوهرها واحدة، فالقهر والكبت كانا من نصيب الانسان في كل المجتمعات»*[1]

اسئلة المجتمع

لا أحد يمتلك القدرة على اعادة تشكيل العالم!

هذه محاولة معمقة للاجابة او التفكر في نمط من الاسئله التي تقع على الحدود الفاصلة بين المصادر الفلسفية التي أنطلق منها منذ البدأ اتجاهين نظريين لعلم الاجتماع: الاتجاه النظري الاول متمثلاً بنظرية الفعل التي تعتني بالفعل الفردي وترى المجتمع بوصفه شيئا غير مستقل عن مجموع افراده ومكوناته، بل هو كلية الارادات الفردية أ وحين تتصدى هذه النظرية للبنية تواجه صعوبة تحديد علاقتها بالفعل انها لاتستطيع تفسير الظواهر المتعلقة بالبنية على اساس انها ذات وجود مستقل عنه. وهذا الاتجاه ينطلق ولاشك من فلسفة فريدرك هيغل التي مدته بمقولات خطيرة وهامة جداً حول العقل والفرد الانسانيين واشكالية الفعل: فالتحول الحاسم الذي طرأ على التاريخ، يقول هيغل في فينومينولوجيا الروح، *«كان انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله*

---

(١) – ماركيوز. هربرت: الانسان ذو البعد الواحد. ترجمة جورج طرابيشي، (دار الاداب – بيروت) ط/ ١، ١٩٦٩، ص١١١.

وتجاسره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل عندما ادرك الانسان اخيراً ان وجوده يتركز في رأسه، في العقل والفكر الذي يستلهمه في بناء عالم الواقع»[1] هذه الاتجاه يستند الى العقل والفرد الانسانيين اللذان يشكلان المجتمع او يتولد عن تفاعلهم. ويعرف المجتمع على انه{ كائن انساني محض }. ويحكم الانسان بفعالية التجاوز التي تشكل ماهيته. هذه الفلسفة التي تم ترميمها واعادة بناءها في سوسيولوجيا ماركس وتأثيث الفعل بأحكام وتفصيلات موضوعية من بعده في سوسيولوجيا الفرد الاشكالي عند لوكاش وورؤية العالم وفق الاطر الاجتماعية ذات الابعاد الجمالية لدى غولدمان ودوفينيو وجاك دوبوا.

الاتجاه النظري الثاني يهتم بالبنى الاجتماعية ويتناول المجتمع بوصفه شيئا ما مختلف ومستقلا عن مجموع افراده او مكوناته، وحين يحاول ان يحيط بالفعل الفردي، تواجه صعوبة تحديد علاقته بالبنية فيما اذا كان لا يعدو كونه *«ناتجاً حتمياً من قواعد عملها واليات اشتغالها ام انه يتمتع بوجود مستقل عنها»*[2] وليس بمقدوره تفسير الفعل البشري *«او تأويله»*[3]..ويستند هذا الاتجاه الى فلسفة كانط التي ترى ان وظيفة العقل تكمن في تنظيم وتصنيف المقولات والتصورات وليس العقل هو الموجه الحقيقي للحياة، بل العادة. لان التجربة والعادة هما المصدر

---

(١) – هيغل. فريدريك: فينومينولوجيا الروح، المصدر السابق، ص٧٧٩.

(٢) – خليل. فؤاد: المجتمع النظام البنية؛ في موضوع علم الاجتماع واشكالياته، (دار الفارابي – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٨، ص ٢١٢

(٣) – كريب. ايان: النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، محمد غلوم (عالم المعرفة – الكويت) العدد ٢٤٤، ١٩٩٩، ص١٥

الوحيد لمعرفة العقل

الانساني واعتقاده، بالتالي ان فلسفة كانط كانت تضع العربة أمام الحصان بأصرار عندما الغت الشك وقصرت المعرفة البشرية على معرفة المعطى وقضت نهائياً على الرغبة في تجاوزه، ولانها لا تؤمن بالتغيير فهي لاتؤمن بالعقل والفعل والانسان الفاعل وبالتالي تجاهلت التأريخ برمته ولهذا سخر كولنجود R.G.Collingwood في فكرة التاريخ The Idea Of History، قائلاً: *«لكن ماذا تقصد النظرية الوضعية في المعرفة بالحقيقة التأريخية؛ انها تقصد بالحقيقة الشي الذي ندركه ادراكاً مباشراً بالحس. وبسبب هذه المشابهة الخاطئة، دأبوا طوال عهدهم على التصوير الخاطيء لطبيعة الحقائق التأريخية، مما نتج عنه من تشويه فعلي لانتاج البحث العلمي والتأريخي»* [1] لقد مُثِلت هذه الفلسفة سوسيولوجيا بوضعية اوكست كومت ووظيفية دوركهايم اللذان اعتبرا المجتمع المعطى الاساس والوحيد. اما الانسان فهو كائن اجتماعي محض محدود الوعي والقدره على الفعل والتصدي لتحديات المعطى الثابت. هذه المنظومة النظرية يستحيل وفق تصورنا في هذا البحث ان تتمكن من تقديم او بناء رؤيه موضوعية بشأن اي من التمظهرات المجتمعية خاصة وانها لاتهتم بحركة التأريخ بمقدار اهتمامها بحركة البنية وهذا ما أكدته بنيوية ليفي شتراوس عندما كتب ١٩٦٢ يقول، متأثراً بحدود منهج الأنثروبولوجيا الذي وضعه فرانز

(١) - ر. ج. كولنجود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، (وزارة التعليم. لجنة التأليف والترجمة - القاهرة) ١٩٦١. ص٢٣٢

بواس]:*«ان الاثنولوجي البنيوي يحترم التأريخ، ولكنه لا يجب ان يعطيه قيمة كبرى»*(١)..

اذن الاجابات الانثرو-سوسيولوجية الحقيقية، هي غير ممكنة مالم تحدد موقفها نهائياً من هذه الاسئلة والتحديات، واذا ما كانت تعتمد تحولات الفعل بوصفه منطلق تفسيري للثابت والمتحول ام تعتمد تحديات البنية بوصفها مشكل للتجربة البشرية في التحليل الاخير؟ هل تعتمد الفرد ام المجتمع في تفسيرها للظاهرة المجتمعية بمختلف تشكلاتها؟ والحق انها قضية تبعث على الحيرة التي لازمت جميع رموز وعبقريات علم الانسان منذ ماركس مرورا ب دوركايم انتهاءا بمحاولات ميشيل فوكو وجان بودليارد دمج عناصر الرؤية في مجالات الانثربولوجيا الثقافية وسوسيولوجيا المعرفة: كيف نحدد نقطة انطلاق لعلم لانسان؟ وماهي نقطة انطلاق هذه؟

اننا نمتلك وفق النظرية السوسيو- انثروبوسية المعاصرة نقطتي انطلاق لعلمي الانسان والاجتماع مهمتين جداً هما الفعل والبنية ونمتلك الان سؤالين علينا ان نختار بين اسبقية من على الاخر:

- كيف نحدد نقطة انطلاق العلم الاجتماعي؟

- وماهي نقطة انطلاقه؟ واذا كنا نمتلك ممكنات الاجابة على السؤال الثاني، هذه الممكنات التي تنقسم بين الفعل والبنية او بتعبير اخر بين الفرد والمجتمع الذي نعده معبرا اكثر عن مشكلات الدراسة

(١) - شتراوس. كلود ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية، ج/١ت د مصطفى صالح، (وزارة الثقافة والارشاد -دمشق)، ط/ ١، ١٩٧٧، ص٢٠.

الحالية..لربما تشكل هذه القراءة محاولة لبحث الاسئلة من جديد على انها مستفهمات تحمل بين طياتها التأكيد على العمق الانساني اكثر مما تفكر في الاجابة عن الاسئلة المنبعثة عن فعالية تأويل العالم وفق المنظور الاجتماعي المعاصر.. لكن في التحليل الاخير ان المشكلة الاساس التي نتمنى ان نوفق في عرضها هنا بممكنات التحليل والتأويل المناسبين، هي اننا لسنا ملزمين كما رأى غارودي بتشيد موقفا فلسفيا وضعيا، وظيفياً او بنيويا يدعم رؤية سوسيولوجية تغالي في تأكيدها موت الانسان «*او تسطيح قضاياه فلا نعود نرى في الانسان سوى دمية معلقة تتحرك على خشبة المسرح بحبال البنى، ولا تقابل من يتكلم عن تحرره الا بذلك الضحك الازدرائي الصامت المميز للتهكم الفلسفي الذي فاجئنا به ميشيل فوكو «١٩٢٦ - ١٩٨٤» M.Foucault؟ اننا من دون ان نستهين بثقل البنى وحضورها الذي لا مرية فيه حتى في قلب الفعل الاكثر ابداعا وخلقا في الظاهر سوف لن نتنكر لهذا الفعل المبدع الخلاق الذي به وحده يمكن توضيح بزوغ الانسان وان يفهم تاريخه*»[١] واذا كان ان شرط انبثاق الفرد هو ولادة عصر جيوفلسفي، يتم فيه تحرير الانسان من [ال] التعريف[٢] فأننا ماضون الى الطريق المعاكس نحو اعادة انتاج تاريخ - فلسفي يمكنه فحص الابنية الجيوفلسفية التي

---

(١) -غارودي. روجيه: البنيوية فلسفة موت الانسان، ترجمة جورج طرابيشي، (دار الطليعة - بيروت) ط/ ٣، ١٩٨٥، ص١١٧.

(٢) - يقصد به الفرد العربي، وكل فرد " من بقية العالم " بحسب صفدي.
انظر؛ صفدي. مطاع: نقد الشر المحض؛ نظرية الاستبداد في عتبة الالفية الثالثة، (الانماء القومي - بيروت)، ط/ ٢، ٢٠٠١. ص٢٦٢.

يتحدث عنها الدكتور مطاع الصفدي الذي نظن انه انقاد الى درجة بعيدة بأتجاه المتخيل الفوكوي للاشكالية وفق رؤية فوكو M.Foucault نفسه الذي يعاني من آلهنة الانسان في العقل الغربي بعد اعلان نيتشه قتل الاله او موته، لكن ما نعتقده هنا ان الاشكالية في المجتمع العربي مختلفة كلياً! اذ ان مجتمعاتنا تعاني من اذلالها الانسان والفرد العربي اذلالاً لم يرى التاريخ مثيلاً له قط، اننا نقف امام محاولات عنيدة من قبل المؤسسة العربية السياسية والدينية والثقافية وحتى الاجتماعية لافناء تأريخي ومنظم للعقل والروح الانسانين العربيين، وابادة شاملة لهما، من هنا كانت محاولتنا هذه لتحرير [ال] الانسان وأعادتها اليه من أنساق مجتمعية وسياسية شريرة فعلاً قامت بسرقتها وتشيئها وليس العكس الفوكوي بحسب ظن استاذنا الدكتور مطاع الصفدي..

هكذا تنخرط محاولات كتابنا هذا في تمرين او ممارسة نظرية تحاول الامساك بالتفاصيل الهاربة من الرؤية والنظرية الفلسفية الى المنهج الانثرو- فلسفي امتداداً الى الكشف عن افاق التجربة الاجمالية للفرد الانساني..

الفصل الثاني

الفرد واشكالية المصير

الانثرويوس والعصاب الثقافي

اسئلة المصير ونقد العلوم الانسانية

تُعدُّ قضايا البحث العلمي في خفايا العمق الإنساني والسؤال حول قدرته، أصالته أو ضآلته، المعنى من وجود الانسان هنا في هذا العالم، المغزى من دورانه في التاريخ أو حتى أشكال المصير وتحدياته التي تنتظرُ شوقاً تمزيق هذا العمق..؟ كلها أسئلة مركزية تمتلك بعدا منطقيا وتشكل مبحثاً انطولوجيا لا يمكن اهماله او اسقاطه من الحساب السوسيولوجي المعاصر على الاطلاق ولا يمكن ان توضع في نسق الفرضيات الميتافيزيقية [1] انها تأملات وسؤالات انثرو- ثقافية هامة وخطيرة.

---

(١) - تعبير اطلقه ايان كريب في نظريته الاجتماعية على منظومة الاقوال المتعلقة بطبيعة اشكاليات العالم التي لا يمكن البرهنة عليها على غرار (الفكرة التي ترى ان العالم الذي نراه من حولنا هو نتاج لافكارنا، او الفكرة التي تعتقد انه لما كان الذهن جزءا من هذا العالم، فلابد اذن، ان تمتلك الافكار التي ينتجها نفس البنية التي يمتلكها العالم او فكرة البنيويون حول موت الذات - الفاعل والفعل والاشخاص - وهو

تم الالتفاف عليها أو تجاوزها وربما إهمالها اليوم في العلوم الإنسانية Human sciences بوصفها أسئلة وخفايا لها مجالها الخاص الذي يطلق عليه اليوم [الميتا انثربوس](١) Meta-anthropology على اعتبار ان مناهج البحث والياته في تلك العلوم Human sciences تتجه إلى رصد الإنسان والعالم بوصفها موجودات حقيقية راسخة وليست معنية بالشك في أصالة أعمدتها وقضايا بحثها الأساسية على اعتبار انها تخلصت نهائيا من احكام الاسئلة الفلسفية وما علق بها، لقد اتضح للفكر الانساني في الحالة الوضعية بحسب اوكست كونت *«استحالة حصوله على معان مطلقة، وحين اتضح له ذلك، فأنه قد عدل عن البحث عن أصل العالم وعن معرفة العلل الكامنة للظواهر، والمعنى، فأقتصرت فقط على اكتشاف قوانينها الحقيقية باستخدام الاستدلال والملاحظة بأقترانها معاً»*(٢) لقد الحقّ اوكست كونت بتلك

=شعار وثيق بالبنيوية، والفكرة التي يهاجمها هؤلاء البنيويون هي ان البشر هم الذين يؤلفون افكارهم وافعالهم. ويفترضون بدلا من ذلك تصورا مفاده ان البشر هم صنائع لافكارهم، وان افعالهم لا تتحدد بواسطة اختياراتهم وقراراتهم، بل هي نتيجة للبنية الكامنة في افكارهم أي في منطق تلك الافكار..) وهي بمجملها افكار لا يمكن اثباتها او تأكيدها ولذا يتعين التسليم بها تسليما، بالرغم من وجود ادلة قاطعة ضد هذا التسليم. انظر في كريب. ايان: النظرية الاجتماعية، (ص ١٦٨)

(١)- الميتا- انثروبولوجيا: ماوراء الانثربولوجيا: Meta-anthropology والميتا-انثروبوس ما بعد الانسان. صكه بيدني Bidney اشارة الى النظرية الخاصة بمسائل الواقع الثقافي وطبيعة الانسان او دراسة الفروض الاساسية ذات المنطق الخاص المتعلقة بطبيعة العالم والانسان والموجودة في اي نسق ثقافي معين.

(٢) - د اسماعيل. قباري محمد: علم الاجتماع والفلسفة، ج٢، (دار الكتاب العربي - القاهرة)، ط/ ١، ١٩٦٧، ص٦٢

العلوم كارثة من جراء اقتراحه هذا تعديلاً لحالات الفكر عن البحث في المطلقات وعن دراسة العالم ومصيره وفعالية الفرد الانساني.انتجت موجة من النقد التي بدأت عام ١٩٣٥ولم تنتهي. عندها فقط اشار ادموند هوسرل Husserl Edmund (١٨٥٩-١٩٣٨) في عام ١٩٣٥ اي قبل موته بثلاث سنوات في محاضرته الشهيرة [١]حول تلك الازمة التي بدت له عميقة الى درجة انه تساءل اذا ما كنت اوربا قادرة على تجاوزها، وقد اعتقد ان جذورها تعود الى بداية العصور الحديثة، الى غاليلو وديكارت، وسببها الرئيس يكمن في طبيعة العلوم الاوربية الاحادية الجانب والتي اختصرت العالم في مادة للاكتشاف التقني او الرياضي واستبعدت من افاقها العالم الملموس للحياة لقد دفع نمو العلوم الانسانية في انفاق الاختصاصات، وكلما ازدادت معرفة الانسان تطورا ازداد ضياعه وضياع العالم من حوله.وكان هوسرل قد نوه الى في [ازمة العلوم الاوربية] الى ان ازمة الضمير التي كانت تعيشها اوربا حينها تعود في قسم كبير منها الى التطور الاعمى للعقلية العلمية. والواقع ان العلوم الانسانية حينها كانت تقدم نظرة رياضية وموضوعاتية خالصة وبهذا فهي تفرغ العالم والطبيعة والحياة من كل دلالة ازاء، وكتب قائلاً *«ان الضيق الذي نعاني منه في حياتنا ان ليس لهذا العلم شيء يقوله لنا.. اما القضايا التي كان العلم يخرجها من دائرة اهتمامه هي بالضبط*

(١) - " السايكولوجيا وازمة العلم الاوربي " كان عنوان محاضرة هوسرل التي القاها في جامعتي فيينا وجامعة براغ في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٣٤ بدعوة من جامعة براغ الفلسفية من اجل ابحاث الفهم البشري. التي كان هوسرل عضواً شرفياً فيها، وكان قد طور هذه المحاضرة الى كتابه ازمة العلوم الاوربية والفينوينولوجيا الترانسندنتالية.

تلك الاكثر اشتعالا ذلك انها هي القضايا التي تتعلق بالمعنى او بغياب المعنى عن كل وجود انساني.»[1] انها النتيجة المتشائمة التي توصل اليها هوسرل، ان هذه العلوم لا تستطيع ان توجه الانسان، لانها تقصي من ميدان العلم كل الاسئلة التي لها علاقة بالوجود الانساني، اسئلة المعنى والغاية والحرية والتاريخ، *«ان علوماً لا تهتم الا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون الا الوقائع.. كثيرا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا، لانه يقصي مبدائياً تلك الاسئلة بالذات التي تعتبر هي الاسئلة الملحة بالنسبة للانسان المعرض في ازمتنا المشؤومة لتحولات مصيرية.»*[2]. كما قد مارست العلوم الانسانية تغييب تمنهج لاواليات العقل الانساني بحسب جيروفيتش G.Gurvitiich[3].

---

(١) – دورتيي. جان فرانسوا: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها، (منشورات الاختلاف – الجزائر)، ط/ ١، ٢٠٠٩. ص٤٤.

(٢) – هوسرل. ادموند: ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، المصدر نفسه، ص٤٧١.

(٣) – اكد جيروفيتش على اهمية دراسة العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة، تلك العلاقة التي تحتفظ على الدوام بحيوية رائعة ورأى، انه لا يمكن فصل تأريخ الاجتماع عن تأريخ الفلسفة ولا قضاياها ولا اشكالياتها معتبرا ان المشكلة التي تواجه علم الاجتماع اليوم لا تتمثل بالفلسفة انما فلسفة التاريخ، لذلك انتقد الرؤية السوسيولوجية التي تبحث عن عامل مهمين في الحياة المجتمعية، لانها لا تلحظ ان هذا العامل يرجع الى افتراض فلسفي مسبق. لقد وجد جيروفيتش ان تطور اي نظرية سوسيولوجية، امرا مستحيل من غير مساهمة الفلسفة واضافاتها، لانها تؤمن الاطر المفاهيمية الواضحة وتسمح بتمييز المهم من العرضي واكتشاف المخبوء داخل العلاقات الذي يشكل هدفاً لاي علم. وهذا مافعله كونت لما عاد الى بونالد، ودوركايم لما عاد الى كانط، وماركس لما عاد الى هيغل اوسبيونزا. انظر في: خليل. فؤاد: المجتمع، النظام، البنية في موضوع علم الاجتماع واشكاليته (الفارابي – بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٨. ص٧٨– ٧٩

ولربما نتفق كلياً مع الدكتور الصفدي انها لمشكلة فعلاً ان الانسانويات لم تكن لتسأل: *«اين الفرد، لم تكن لتبحث عنه. كان لها سؤال اخر: كيف يُصنع الفرد. حتى السؤال الثاني كان مسبوقاً بالمثال الذي تقترحه الانسانويات عن الفرد، لكي تشرع في تأمين الشروط التي تسمح بأنتاجه، بحسب هذا المثال السابق على وجود الفرد عينه.»*[1]

وهو الشيء الذي لا يذهب بعيداً عن ملاحظات كارل بوبر K.Poper (١٩٠٢- ١٩٩٤) الذي كشف عن ان تلك العلوم لا تقول الحقيقة ابدا ولا تفعل اكثر من مواجهة الحقيقة بأفتراضات " لم تعد هذه العلوم معرفة خالصة، صارمة وخالية من اي افتراض مسبق، بل تغلب فيها المحاججة والبرهنة على العقل والحقيقة، انها خاضعة دائماً لثقل التمثيل والنموذج ورهانات السلطة " وسنعرف الان كيف تم تشخيص ازمة العلوم الانسانية بعمق في حفريات ميشيل فوكو M.Foucault

قبل ذلك سنذهب لنرى ماذا تعني العلوم الانسانية وفق تعريف فوكو لها؟ لم تكن العلوم الانسانية لتظهر عندما تقرر، تحت تأثير عقلانية ملحة او مشكلة علمية لم تلق حلا او لسبب عملي اخر، ادخال الانسان طوعا او كرها او بنجاح نسبي في عدد من المواضيع العلمية بل ظهرت يوم فرض الانسان نفسه في الثقافة الغربية باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب ان يعرف في آن معاً *«اذن لقد ظهرت العلوم*

---

(١) – صفدي. مطاع: نقد الشر المحض؛ نظرية الاستبداد في عتبة الالفية الثالثة، (الانماء القومي- بيروت)، ط/ ٢، ٢٠٠١. ص٢٦٨.

في القرن التاسع عشر الذي كان له دور حاسم في تقرير الوضعية التي يجب ان تخصص للعلوم الانسانية بوصفها تلك المجموعة من المعارف لكن حتى هذه العبارة قد تكون اقوى مما يجب: لنقل بالاحرى من غير تحيز، هذه المجموعة من الخطابات التي موضوعها الانسان بما له من خاصية تجريبية»[1] وقد كان فوكو على علم تام ويعرف جيداً «حجم المعارك التي خلفها البحث عن وضع مميز للفرد الانساني في حقل الانسانيات: بين تحليل تكويني ام بنيوي؟ شرح ام فهم؟ لجوء الى الادنى ام ابقاء التفسير على مستوى القراءة. في الحقيقة، لم تظهر كل هذه النقاشات النظرية ولا استمرت طيلة تأريخ العلوم الانسانية، لانه كان على هذه الاخيرة ان تواجه في الانسان موضوعا من التعقيد، بحيث لم يتم بعد ايجاد مدخل وحيد اليه» [2] كان المهم ان نصل، بحسب فوكو، الى تعميق ما لوجوده في هذا العالم. ولا شك ان البروز التاريخي لكل من علوم الانسان حصل بالتزامن مع مشكلة ما او حاجة ملحة او عقبة نظرية كانت ام عملية؛ كان بالطبع «لا بد من ظهور المعايير التي فرضها المجتمع الصناعي على الافراد كي تنشا السايكولوجيا وتتكون شيئا فشيا كعلم خلال القرن التاسع عشر وكان لا بد ايضا من دون شك من بروز المخاطر التي اخذت منذ الثورة الفرنسية تضغط على التوازنات الاجتماعية وخاصة على ذاك التوازن الذي انشأ البرجوازية، كيما يظهر

---

(١) – فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، ترجمة مطاع صفدي واخرون، (مركز الانماء القومي – بيروت)، ١٩٩٠، ص٢٨٣

(٢) – فوكو. ميشيل: نفسه، ص٢٩٢ – ٢٩٠

فكر ذو طابع سوسيولوجي»[١]. ولنا ان نلاحظ أن ماركس المطرود من جنة فوكو يشكل هاجسا لاواعياً ربما، محيرا يتخفى وراء افكار فوكو نفسه وسنسعى الى ايضاح ذلك بعد ان ننتهي من نقد الانسانويات عند الاخير ويبدو ان تحذير فوكو من الانزلاق الى مستنقعها سيؤدي بنا الى اقبية مظلمة فمن المؤكد حسبه *«ان العلوم الاستنتاجية والعلوم التجريبية والفكر الفلسفي، سوف لن تكون مهددة بالانزلاق الى العلوم الانسانية او التلوث بعيوبها ان هي لزمت مجالها الخاص لان هذا النوع من المعرفة التجريبية التي تنطبق على الانسان والتي يمكن مؤقتاً الاستمرار بتسميتها [علوما انسانية] كما جرى العرف، حتى قبل ان نعرف بأي معنى وضمن اي حدود هي حقاً علوم»*[٢] تشكل قتلاً منظماً لموضوعها الانساني عند فوكو لان الانسان لا يشكل في نظر العلوم الانسانية ذاك الكائن ذا الشكل المميز، بل هو ذلك الكائن الذي يكّون داخل الحياة التي ينتمي اليها بكل جوارحه، تمثيلات يعيش بفضلها ويمتلك من خلال قدراته الغريبة على تمثيل الحياة بالذات..ان موضوع العلوم الانسانية ليس ذلك الانسان المكرس منذ فجر التاريخ او منذ اطلالة عصره الذهبي للعمل؛بل هو ذلك الكائن الذي يشكل، من خلال اشكال الانتاج التي تتحكم بوجوده، تمثيلا عن هذه الحاجات، وعن المجتمع الذي يشبع من خلاله او معه او ضده تلك الحاجات.. ليس هناك علم الانسان الا اذا انكببنا على الطريقة التي يتمثل بها الافراد

(١) – فوكو. ميشيل: نفسه، ص ٢٨٦.
(٢) – فوكو. ميشيل، نفسه ٠، ص٢٨٧.

او المجموعات شركاءهم في عمليتي الانتاج والتبادل والطريقة التي يبنون بها او يجهلون، او يخفون تلك الاوالية وموقعهم فيها، واسلوب تمثلهم للمجتمع الذي تتم داخله، { تلك الاوالية }(٣)

والنتيجة ان التحدث عن علوم انسانية في كل الحالات الاخرى بحسب فوكو او كل من انشغل بقضايا ما بعد الحداثة والبنيوية لا يعدو كونه مغالاة كلامية، سنفهم كم باطلة وفارغة كل تلك المناقشات المربكة لمعرفة امكان اعتبار مثل هذه المعارف علمية حقاً وماهي الشروط التي يجب ان تخضع لها لتصبح كذلك ولتؤلف جزءا مهما من الابستيمية الحديثة. وتصريحه جلياً وموقفه يبدو اكثر تشائماً في رؤيته عندما كتب ان«*لا جدوى اذا من القول ان -العلوم الانسانية - هي علوم خاطئة، بل هي ليست علوما على الاطلاق؛فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجذرها في الابستيمية الحديثة تمنعها كليا من ان تكون علوم. لقد كونت الثقافة الغربية، تحت اسم انسان، كائنا يجب ان يكون لجملة اسباب مترابطة، ميدانا وضعيا للمعرفة، ودون ان يكون بمقدوره ان يشكل موضوع علم*» (٤)

مع لوسيان غولدمان(٥) تتحول هذه الاشكاليات والمنقاشات النظرية والتشائم الفوكوي الى شكوك استمرت طويلاً عبر تاريخها

(٣) – فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، المصدر نفسه ٠، ص٢٨٧.

(٤) – فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، ت. مطاع صفدي واخرون، (مركز الانماء القومي – بيروت)، ١٩٩٠، ص٢٩٩.

(٥) – غولدمان، لوسيان: الفلسفة والعلوم الانسانية، ت. د. يسف الانطكي، مراجعة د. محمد برادة (المجلس الثقافي الاعلى – دمشق) ط/ ٢ في ١٩٦٦.

بعد مرورها بنقودات غولدمان Lucien Goldman الذي نعتها مع البحث الوضعي التجزيئي الذي يتكاثر اتساعه ووزنه، بالفشل لأنهما يغيبان معاً التحويلات النوعية للبنيات الاجتماعية كما يغيبان البعد التاريخي للوقائع الانسانية، ان تراجع العلوم الانسانية المتبجحة بنفسها التي كان عليها ان تواجه في الانسان موضوعاً من التعقيد، بينما لم يتم الى الان أيجاد مدخل وحيد اليه.. يتضح من هنا انها هذه العلوم ليست تحليلاً لما هو الانسان بطبيعته بل لم تعد كذلك، انها بالاحرى تحليلاً يمتد بين ما هو عليه الانسان في وضعيته وما يخول هذا الكائن ان يعرف [او يحاول ان يعرف] ماهي الحياة. واي معنى او مغزى لوجودنا في هذا العالم قبالة تلك المصائر التي تنتظر التهام خطىّ إنسانية ضالة إليها. انها الاسئلة التي تم أحالتها إلى الميتافيزيقيا [1] Metaphysics لتنجزعليها عمليات تجميل وترميم لكلِ ما عساه أن يفُعّل القلق ويؤجج الاحتجاج ويثير الفتنه لدىَ الفرد والجماعات الواعية لذاتها إزاء المصير ولا معقوليته..[2] فالعلم الاجتماعي الذي سار مع أوكست كونت A. Comte (١٧٩٨-١٨٥٧) وأميل دوركايم E.Durkheim(١٨٥٨-١٩١٧) نحو استقلال كامل قرر ترك توصيف الانسان الفرد جانباً لانه ميدان معقد ذو معطيات وتعريفات

---

(١) - الميتافيزيقيا: Metaphysics ما بعد الطبيعة او فلسفة المطلق، اسرار الوجود وحقيقية الموجود مثلما تبحث في المغزى من وجود هذا العالم والانسان فيه بوصفه صياغة الهية قبلية و نهائية للمصائر المحددة منذ الازل.

(٢) - مكاريت، روبيرا: سوسيولوجيا الادب، ترجمة أمال عرموني، (منشورات عويدات -بريوت باريس)، ط/ ١، ١٩٧٨، ص ٣٣.

مريبة جداً، متجهاً الى المجتمع.Society الوجود الكلي والحقيقي الوحيد - الذي سيشكل مجال الرصد العام للفيزياء الاجتماعية في فلسفة كونت والفضاء النهائي للجوهر الاجتماعي المنساب الى الخلق عند دوركايم في خطابه الشهير: *«ان الله ليس سوى تأليه المجتمع لنفسه بنفسه، وان المجتمع لأعضائه ماهو الله للمؤمنين لان الوعي الجماعي يتفوق على التجربة الفردية»*[1]. او قوله في ذات الاتجاه *«بين الله والمجتمع ينبغي ان نختار. وهذا الاختيار تركني حيادياً الى حد بعيد لانني لا ارى في الالوهة غير المجتمع متجلياً ومتصوراً رمزياً.. ان المجتمع يجرد نفسه على مقاس او على صورة الالوهة»* [2] هذه الفكرة التي عدها دوركايم مفيدة للغاية هي في نظرنا على الاقل فكرة ميتة بسلبيتها وتنزف مخاطراً على مستوى المقاربة بين مستوى الامان الذي يمكن ان يجلبه الله للبشر، افراداً وجماعات، والذي لا شك فيه على الاطلاق، والتحطيم الذي يمارسه او يمكن ان يمارسه المجتمع وتعبيراته السياسية ممثلة بالدولة على هؤلاء الافراد والذي لا شك فيه هو الاخر، لكنه قرر ذلك استناداً الى قناعاته ان الحياة الاجتماعية يجب شرحها، *«ليس بأفكار الناس الذين يحيونها، بل وفق تلك الاسباب الكامنة والتي لم يكتشفها الوعي. وقتها فقط بدى له دوركايم انه بهذه الوسيلة تحديداً، يمكن ان يصبح*

---

(١) - دوفينيو. جان: دوركيم، ترجمة مسعود الخوند، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط/ ١،) ٩٧٨، ص٥٥.

(٢) - دوفينيو. جان: دوركيم، ترجمة مسعود الخوند، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط/ ١،) ٩٧٨، ص٥٥.

التاريخ علماً، وان توجّد السوسيولوجيا نفسها»[١] الذي دفع ب جورج سوريل G.Sorel ان يقدم في عرض نقدي طويل من كتابه - قواعد المنهج السوسيولوجي -رداً نقدياً على بدعة دوركايم وقواعده المنهجية لدراسة الاشياء في ذاتها ولذاتها.

نشهد مما سبق نظرياً على الاقل تحولاً دراماتيكياً لمقولة المجتمع في نظرية دوركهايم الى *«بنية ذاتية وميتافيزيقية، عالماً لا يمكن ان تبلغه المراقبة الذاتية، بل هو مجال يمكن معرفته مع بقائه مجهولاً بالنسبة للتفسيرات المسبقة التي لا يمكنها الوصول اليه»* [٢]، هذه الرؤية التي عدت المجتمع بنية ذاتية ومطلق جديد افقدت الناس ذاتيتهم وصيرتهم اشياء أو حتى اشباح تائهه عاجزة عن الفعل في اقبية اجتماعية مظلمة، تغريبية وتعسفية.

على اننا لا يجب ان نستخف بالمحاولات اللاحقة التي قدمت نماذج نظرية في السوسيولوجيا او الانثروبولوجيا او حتى وفق رؤى فلسفية جديدة اعادة اسئلة المعنىMeaning والوجود الانسانيين الى المقدمة اوالى اولويات اهتمامها فكتاب جورج هربرت ميد [العقل والذات والمجتمع]. مع ظهور اتجاهات عبقرية في علم الاجتماع وان لم تأخذ الى الان مكانتها الطبيعية الا انها بدات تتسلق الى القمة نذكرمنها علم

---

(١) - دوركايم. اميل: المجلة الفلسفية، تشرين الثاني ١٨٩٧ . ينظر في: ت.ب.بوتومور: في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية، ت. محمد حافظ يعقوب (دار دمشق - بيروت)، ط/ ١، ١٩٧٢ ص٦٣.

(2) - Lukes. Steven: Emile Durkheim his life and work a Historical and Critical study, (A. I. the penguin prees. F. p,1973) ,p.207.

الاجتماع الظاهراتي Phenmenological Sociology وعلم الاجتماع الوجودي وعلم اجتماع الحياة اليومية – هذه الاتجاهات التي تسعى نحو الابتعاد عن اي نظرة ترى ان المجتمع كيانا قائما بذاته مستقلا عن افراده المكونين له والتركيز على الاساليب التي يخلق بواسطتها البشر عالمهم الاجتماعي. بعد هذا ظهرت في موازات المحاولات الرامية الى الخلاصمن المجتمع، الغاءه، او على الاقل رفضه بوصفه بنية متعالية ظهرت لدينا سوسيولوجيا ما بعد بنيوية [التوسير، هيرست] وسوسيولوجيا ما بعد الحداثه تصفان بغاية الدقة اشكالية تورط الانسان مع [مجتمع فصامي] بحسب تعبير جاك لاكان وتنظران الى الفرد الانسان على اعتبار انه *«مدفوع وممزق، بواسطة رغباته اللاشعورية وبالوسائل المتناقضة لا دراك الحياة، وانه موضوع بين خطابات مستقلة عنه»*[١] ربما ان الرؤية الجديدة الناجمة عن سوسيولوجيا ما بعد الحداثة لاترى الذات في المركز كما نوهنا في مجال سابق، بيد ان هذه النظرة مازالت بحسب كريب *«تتحدث عن الاختيار والفعل والذات والشعور بالذاتية التي يمكن اعتبارهما في مجال مابعد حداثوي نوعا من السيرورة. فنحن دوما تتقاذفنا وتمزقنا اربا تلك القوى التي لا قبل لنا بها، تحددنا وفي بعض الاحيان تدفعنا بأتجاهات لا نرغب في السير نحوها. بيد اننا في نفس الوقت في صراع مستمر للسيطرة عليها، ولعل غاية مانصبو اليه هو ان نركب تلك القوى من دون ان نسقط وتسحقنا بأقدامها»*[٢]

(١) – كريب. ايان: النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، مصدر سابق، ص ٢٨٨

(٢) – كريب. ايان: النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، المصدر نفسه، ص٢٨٨

ربما علينا ان نلقي بثقلنا او نقف طويلا امام تيار ما بعد الحداثة ذات الوجهة الانثروبولوجية، المثبت بأصرار والماثل بامانة وقسوة في اعمال ميشيل فوكو: موت الانسان الذي عمل اهتداءاً بنصائح عراب الحداثة وما بعدها «فريدريك نيتشه» العميق في رؤيته، لقد قلب فوكو رأسا على عقب النظرة الدارجة عن العلاقة بين السلطة والمعرفة، فلئن كنا اعتدنا على اعتبار المعرفة اداة تمنحنا القوة لفعل اشياء لم يكن بأستطاعتنا القيام بها من دونها، فأن فوكو يرى اليوم ان «*المعرفة هي في ذاتها قوة وسلطة نمارسها على الاخرين، لتحديدهم، اي ان قوة المعرفة ما عادت اداة للتحرير واضحت اداة للاستعباد*»[1]، وجاك دريدا Jacques Derrida في نظريته حول المعنى وتأكيده انه لا يوجد[مدلول متعالي] لا يوجد من يلعب دور الاله في هذا العالم، وجان بودريارد Jean Baudrillard الذي قدم تلميحات وتحذيرات لا يمكن تجاوزها على الاطلاق «*لقد وقع الانسان اسير العلامات اي لنسخ عن نسخ عن نسخ، بطريقة باتت تفقده اي اتصال بالعالم الخارجي*»[2] بعدها سنصل سوية الى يقين ثابت يؤكد ان البديل عن هذه الفوضى النظرية في السوسيولوجيا هو انقلاباً انثربولوجياً مع«*اضفاء شيء من الاستقلالية على الفعل*»[3].

---

(١) – فوكو. ميشيل: تاريخ الحياة الجنسية، مصدر سابق، ص٤٤

(٢) – كريب. ايان: النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، مصدر سابق، ص ٢٨٠.

(٣) – كريب. ايان، المصدرنفسه، ص٢٦٣.

لاشك ان نظرية ما بعد الحداثة تخبرنا بالمزيد عن الفعل واهمية الفرد الفاعل في العقل الغربي. هذه الاصرار والتأكيد المستمر على قيمة الفعل ناتج عن ان ما لا نستطيع تجنبه في واقع الامر هو الاخذ بمفهوم ما للفعل الذي يعيدنا الى فكرة التمرد عند البير كامو الذي يمدنا بالقدرة على الوصول الى العالم الحقيقي المستبعد والمهمل في البحث الاجتماعي المعاصر. لكن نظرية ما بعد الحداثة تزودنا بفهم أعمق لمفهوم الذاتية مقارنة بنظرية الفعل على افتراض فكرة مسبقة نسبيا عن الذات بأعتبارها هي التي تختار وتفعل.

الفصل الثالث

نحو تنقية انثروبولوجية للافاهيم

" في رسالة موجهة الى روبير ليفمان R.Liefman مؤرخة في ٩ مارس اذار ١٩٢٠ وهي سنة وفاته، كتب ماكس فيبر M. Weber: اذا كنت قد اصبحت نهائيا عالم اجتماع (كما يدل قرار تعييني) فذلك لكي اضع بشكل اساسي نهاية لهذه التمارين القائمة على اساس مفاهيم جماعية مازال شبحها يحوم بأستمرار. بتعبير اخر: لا يمكن ان ينجم علم الاجتماع الا من افعال احد الافراد او بضعة افراد او العديد من الافراد المنفصلين، لذلك يقتضي تبني طرائق فردية بحصر المعنى" .

ماكس فيبر

الافاهيم الانثروبولوجية
واشكالية التوصيف

إحدى المأزق الكبرى التي يمكن ان تطيح بموضوعية العلوم الاجتماعية - وفقاً لـ[بيير بورديو] هو *«أنها تميل الى وضع قواعد للفعل والسلوك الاجتماعيين وفعاليتها في البنية ثم تحاول تفسير الظواهر الاجتماعية بناءاً عليها، ما يؤدي بالضرورة الى جر الظواهر واختزالها لتلائم عنوة هذه القاعدة او تلك»* [1].الذي جعل [بورديو] مشغول على الدوام بإشكالية إعادة اختبار مفاهيمه الاوليه على محك الممارسة بحيث جعل من الواقع الاجتماعي هو المرجع الذي يحدّد ويشذّب ويعدّل ويوسّع من هذه المفاهيم باستمرار.. حفاظاً على رشاقة علاقتها بتحولات الواقع والفعل والمعنى الإنساني المنبني عليهما. أنطلاقاً من هذا أخترنا في هذا البحث عدم إيراد تحديداً إجرائياً للمصطلحات[وفق العادة] رغبة في ترك الحرية للقارئ ان يتبينها في سياق قراءتها ليكتشف

(١) - بورديو، بيير: بعبارة اخرى: محاولات بأتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ت. احمد أحسان، (ميريت - القاهرة)، ط/ ١، ٢٠٠٢

باستمرار تطور المفهوم والمصطلح ويشعر بالحرية أمام تعدد المعاني تماشيا مع حركة المفهوم وتحولاته بدلاً من تقييده في أطار يضيق من حدود هذا المعنى ويكبس على أنفاسه.. اذاً سترد مفاهيم البحث تباعاً [الفرد Individual، المصير the fate، الفعل Doing The، البنية Strictur، الذات self] على انها ذات أيحاءات مفهومة ومتمَثله من قبل القاريء والمتلقي، بالتالي ستحمل معان مختلفة ومتغيرة ومقترحة، سيشكل بعضها مفهوماً ثابت، قار، مدرك مَن قبلنا ومن قبل القاريء ايضاً والمعنى الاخر متغير وفقاً للسياق الذي سترد فيه سيكون عندها افهوم او افاهيم تتغير دلالتها وفقاً لموقعها في سياقات اللغة والتوصيف ستتحمل معان جديده وتكتسب سمات مغايرة فأفهوم؛ المصير The fate على سبيل المثال سيدخل الى مسرح البحث ليس بوصفه ماهية محددة سبقاً ومرسومة بخطوط تقليدية وقوالب جامدة بل سيدخل وفق توظيفاته في مجتمع العراق القديم وبنفس اللغة، لكنه سيتطور مع تطور حركة البحث، وستدخل؛ الذات كـ شخصية رئيسية وهيئة متجددة تترك اثارها على السطح مباشرة للوهلة الاولى، فيما تتخفى وتعمل ماوراء كواليس البحث عن الفرد الذي ستساهم بصياغته نهائياً لوهلة اخرى، فيما ستظهر البنية Strictur بوصفها عدو قبيح يشظي مكوناته وينتحر بقتل نفسه من خلال الفرد وماهيته وثقافته الانسانية. اننا هنا نستل من دوركايم مقولته الجميلة حول المجتمع «*يقال أن المجتمع في لحظات تشنجاته التركيبية، يهدم نفسه بنفسه من خلال الأفراد.*» ومن ثم ينجح الفرد في نهاية البحث من تحطيم ابنيتها

الثيولوجية وتمزق تابوهاتها. هذه الفعالية التي تتداخل مع تراجيديا الوضع الانساني في تلك البنى البطركيه مؤدية الى ما يشبه عملية انتحار ذاتي لتلك المجتمعات عندما تقف حائرة عاجزة امام حركة التاريخ وتقدم المجتمع في الجانب الاخر من العالم..

الفرد: الافهوم وضبابية الانكشاف الذاتي

ربما علينا ان نضع بعض من الملاحظات الاساسية حول تحديد افهوم الفرد Individual، قبيل اطلاق مناقشاتنا هذه حول المقولة القلقة، وسنوجه السؤال الى انفسنا؛ اذا ما كنا سنكتفي بشروحات انثروبولوجية حول الفرد؟ ام ان الفرد Individual يشكل مقولة فلسفية اولاً تم توظيفها انثربولوجيا فيما بعد، او استعارتها المناقشات الانثروبولوجيا المعرفية؟ والواقع اننا مضطرون ازاء سؤالنا اعلاه الحديث بصراحة مع انفسنا والقاريء بوصفه يتحمل جزء لا يتجزأ من قضايا النص الحالي ومسؤولياته. لقد وضعتنا مقولة الفرد، بموقف حرج جداً، والحقيقة التي تتخفى وراء الحرج، اننا وجدنا الفرد بوصفه مقولة البحث الاساسية، هي خارج اهتمام اغلب العاملين في البحث الانثروبولوجي أو على الاقل هكذا اكتشفنا، بل اننا لم نجد ولو تعريفاً واحداً للفرد او للمصير من بين خمسمائة مصدر في الاجتماع والانثروبولوجيا تم مراجعتها وفحصها وتحليلها من قبلنا بأستثناء: محاولات تعريف قلقة غير مستقرة على المستوى الاجرائي وجدناها في مقال في الفردانية:

للانثربولوجست الفرنسي دومون[١]، ومعالجات عامة في كتب اخرى غير مترجمة عن الانكليزية نذكر منها Man and his Destne [٢] لـ اس. براندون S.G.Brandon استاذ الانثروبولوجيا والاديان المقارن في جامعة مانشستر، والذي تناول فيه مصير الفرد في الديانات الكبيرة، اضافة الى دراسة كولين موريس Cloin Morris التي قام من خلالها بتوثيق اكتشاف الفرد بين عامي ١٠٥٠ – ١٢٠٠ في الثقافة الغربية The Discovery of The Individual ١٠٥٠–١٢٠٠، ولدينا ايضاً بحث وولتر اولمان Walter Ullman الذي رصد من خلاله ظهور الفرد على الصعيد القانوني والسياسي في مؤلفه الشهير الفرد والمجتمع في العصور الوسطى The Individual and Society in the Middle ages، اضافة الى ذلك يجب ان نذكر ايضاً كتاب ايان وات Ian Watt حول نشأة الرواية وعلاقة الفرد بالوظيفة الاجتماعية في القرن الثامن عشر من خلال رصد تطور الرواية The Rise of the Novel ونشير الى كتاب موريس بكهام M.Peckham الذي يبحث في ماوراء الرؤية المأساوية: البحث عن الذاتية في القرن التاسع عشر The Tragic Vision ;The Quest for Identify، غير هذا هنالك كتابين او ثلاث كن يبعثان على الملل، ولم يكن بمستوى

(١) – دومون، لويس: مقالات في الفردانية " منظور انثروبولوجي للايديولوجيا الحديثة، (المنظمة العربية للترجمة – بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٦

(2) - S.G.Brandon: Man and his Destne in the Great Religions. Published by the university of Manchester at the university press. printed in great Britain by Butler. Tanner Ltd. london. 1962

المطلوب ابداً تمثلا في جون ديوي: الفردية قديماً وحديثاً [١] وكتاب ب. بيخوفسكي الفرد والمجتمع[٢]، وكتاب اخر للكونت دي نوي مشبع بالمثالية والخشية الدينية بعنوان: مصير الانسان[٣]، ترجم عن الفرنسية، وتناول فيه فكرتنا عن الذاتية والكون وملاحظات غاية في المثالية حول الاحتمالية والمصادفة وفكرة الله وفكرة القدر الفائقة.

من هنا ذهبنا في هذا الفصل الى محاولة ربما يائسة، او ربما منتجة على المدى البعيد لتحرير الفرد نظرياً على مستويات عدة، تنطلق اولاً البحث في المجال السوسيو- انثروبولوجي وثانياً النص الفلسفي ومن ثم سيستتبع -المبتغى- بتحريره مادياً او ورصده عيانياً على مستوى الواقع وحركته في العالم والتاريخ.

لقد ظهر الفرد في اللغة العربية الكلاسيكية بمعنى *«الوتر، والجمع افراداً وفرادى، والفرد تصف الزوج ولا نظير له. وتأتي كلمة تفرّد بمعنى انعزل وتميز عن غيره»*[٤] والفرد *«هو المتفرد والمتميز عن القطيع او الجماعة، فتقول افرد زيد بالامر تفرد به، وتفرد بالامر أي كان فيه*

---

(١) - ديوي. جون: الفردية قديما وحديثاً، ترجمة خيري حماد، (منشورات دار الحياة - بيروت)، ط/ ١، ١٩٦٠

(٢) - ب. بيخوفسكي: الفرد والمجتمع، ترجمة هنري رياض، (دار الطليعة - بيروت)، ط/ ١، ١٩٦٦

(٣) - نوي. بيير ليكونت دي: مصير الانسان، لايوجد مترجم، (مطبعة جونية - بيروت)، ١٩٤٦

(٤) - ابن منظور. لسان العرب، (دار المعارف - القاهرة) ج٥، مادة - فرد - ص٣٣٧٣ انظر في: حسن: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، (مكتبة مدبولي - القاهرة)، ط/ ١، ٢٠٠٤، ص١٨

فرداً لا نظير له»(١) وشكل الفرد بوصفه اصطلاحاً individual انسان احادي منفرد، ويحوي هذا المفهوم معنى اخر هو الكلية التي لايمكن تجزئتها الى مكونات اصغر. فمصطلح فرد individual باللاتينية individuumمثل مصطلح Atom في اليونانية الذي يعني عدم القابلية للتجزئة، او بمعنى قريب جداً من المعنى الذي يرد في اللغة العربية، بمعنى ما لا ينقسم او ما لا يتجزأ مزيداً من التجزئة. وفيما بعد أصبح الفرد indiudualI الذي لا يمكن تفريقه كالرجل وزوجته. على انه منذ القرن السابع عشر، بدأ يظهر تصور جديد وأكثر ذرية للفرد بوصفه كياناً مفرداً بالضرورة. الجزء الفرد هو ما ينفصل عن الاجزاء الاخرى، وكل كائن انساني، يحتل جسداً متميزاً ومغلقاً على ذاته، فهو فرد *«كل انسان في طبيعته النفسية هو ذات فردية واحدة مفردة»* (٢) وقد شكلت هذه التغيرات في الاستعمال تغيراً عميقاً في فهم الشخص وعلاقاته بالمجتمع.

اما الفرد على وفق المنظور الانثر- سوسيولوجي: فيُعرف بشكل عام في هذا المجال استناداً الى علاقته بالمجتمع والجماعة، او بوصفه الوحدة المرجعية الاساسية سواء اليه بالذات او بالنسبة للمجتمع. بمعنى اخر

---

(١) – الشيخ عبد الله البستاني: الوافي معجم وسيط اللغة العربية، مكتبة بيروت، طبعة جديدة، ١٩٩٠، ص٤٦١

انظر في؛ حسن: الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، (مكتبة مدبولي – القاهرة)، ط/ ١، ٢٠٠٤، ص١٨

(٢) – بينت. طوني واخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ت سعيد الغانمي، (المنظمة العربية للترجمة – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص٥٢٩.

انه يعيد انتاج نفسه على مستوى الذات والموضوع والعلاقة مع الآخر المجتمعي استناداً الى قراراته الذاتية وبالتالي هو الذي يصنع مصيره الخاص وفقاً لتلك القرارات والافعال والعلاقات التي يمدها مع وحدات المجتمع الاخرى، انه قادر على بيان مصيره الخاص، وفقاً الى قدرته المتمايزة على تغير عوالمه الذاتية ومن ثم اعادة تشكيل العالم. هذا يعيدنا الى تساؤلنا الذي قدم بوصفه الاساس النظري لمشكلة البحث، هل نمتلك القدرة على تغير العالم او اعادة تشكيله؟

ان الفرد هو الذي يقرر مهنته ويختار قرينه، ويتحمل بحرية تامة مسؤولية معتقداته وارائه.ويظهر الفرد بوصفه ذلك *«الكائن المختلف المتمايز والمنفصل عن البقية»* [1] لكن ستيوارت مل كان قد حدد الفرد على انه الذرة المنعزلة ذات الاختيار الحر في مجتمع السوق.

وتميز الدراسات الانثروبولوجية حقيقة ان الكائنات الانسانية تولد وهي تنتمي الى عوائل محدد، وطوائف وعشائر وجماعات دينية، والى المجتمع الاوسع. اما في المجتمعات القبلية، كانت منزلتهم الاجتماعية تحدد هويتهم بحيث يعرّفون انفسهم ويعرفهم الاخرون بأنهم ابناء فلان وبناته. وافراد تلك الطائفة المعينة، او المقيمين في قرية بذاتها، او اتباع دين بعينه. ونادراً ما كانوا يرون انفسهم كأشخاص فريدين لديهم حياتهم الخاص واهدافهم الشخصية وتعج الحياة الاجتماعية العراقية في اغلب الاقضية والنواحي والحياة الريفية بشكل خاص بهذه المظاهر

(١) – رايلي. كافين: الغرب والعالم؛ تأريخ العالم من خلال موضوعات، ت عبد الوهاب المسيري، ١٩٨٦، ص ٢١٤.

من اساليب الحياة التي تفتقد كليا الى التوجه الى الذات او ممارسة الحياة الفردية او الرغبة في تحديد اهدافاً شخصية [فردية بدقة اكثر] بل بالعكس من ذلك اننا نلحظ بيسر ان هناك عداءاً تقليدياً موجهاً للذات. ورفضا كلي كامن في التقاليد الاجتماعية للفردنة ووالانكشاف الانوي للفرد في مجتمعاتنا التقليدية. ولذا تتكرر كثيرا بين الناس التعوذات الفردية من ذِكر [الانا] كالقول: [اعوذ بالله من كلمة انا].

من هنا ان الغرب وبالتحديد اثينا وروما هما بالتحديد اول المدن التي شهدت انبثاق فكرة الفرد او الشخص وبالرغم من ان منزلتهم الاجتماعية كانت تعني الكثير لهم وتحدد جزءاً من هويتهم فقد رأى الافراد ايضاً انفسهم كأشخاص فريدين، يتمتعون بجزء من الحياة الخاصة بهم وماكانوا فيه عرضة لمساءلة أحد. وقد جسد القانون الروماني هذه النظرة بتميزه بين عالم الحياة الخاصة وعالم الحياة العامة ونظامه عن الحقوق الفردية.

لكن هناك مسألة اساسية جداً يجب ملاحظتها بتروي، تلك هي ان الفرد بوصفه كائناً بايولوجيا كان موجوداً على الدوام. اما الفرد بوصفه انكشافاً ذاتياً، فتلك قضية مرتبطة الى حد كبير بمسائل ومظاهر الحداثة الاجتماعية التي رافقت الانفتاح الاقتصادي منذ القرن الثامن عشر، وهذا على الاقل رأي دو توكفيل الذي دعمه كثيراً (بيكو باريك)[1] في تحليله ان الحداثة كانت قد اشّرَت انبثاق تصور جديد عن الشخص، وهو يدعم اهمية فكرة الحداثة ويجعلها الاساس الذي تنبثق

(١) – بينت. طوني واخرون: مفاتيح اصطلاحية جديدة، مصدر سابق، ص٥٢٩.

عنه فكرة الفرد او الشخص او الذات. لقد اشرت الحداثة انبثاق فكرة الفرد، التي دمرت كثيراً من المؤسسات الاجتماعية التقليدية وحولت غيرها تحويلاً جذرياً وحررت الرجال والنساء لاحقاً من الهويات الموروثة او النسبية، وعرفتهم انهم افراداً احراراً يمتلكون قرار انفسهم، ويرغبون في اتخاذ اختياراتهم، ويشكلون حياتهم، ويكونون علاقاتهم مع الاخرين. وكتب بوبر popper ان *«النظرة الحديثة- التي لم تقتحم الحدود العرقية الا ببطء - فان الافراد متساوون بالطبيعة، وهم اسياد على انفسهم، لا تشدهم اي روابط اوالتزامات لم يقتنعوا بها بكامل حريتهم. وهم مبدعون حياتهم كما اشار ستيوارت ميل تعينهم هويتهم الاجتماعية، لكنها شيء عارض، وعرضة للتأمل النقدي، وقابلة للتعديل»* [(١)].

اما الفردية او الفرادة Individuality كفكرة او كلمة جديدة فهي تشير بالدرجة الاساس الى ما يميز الافراد ويفرزهم عن الاخرين. وهي لا تنطوي على الكثير من السمات الطبيعية التي يشترك بها الجميع في الولادة بقدر ما تنطوي على انجازاتهم العقلية والاخلاقية الفريدة ونوع الشخص الذي صاغوا به انفسهم، وفكرة الفردنة لها تأريخها الخاص. ونحن في طريقنا الى ان نحدد في هذا البحث موقفنا والمعنى المبتغى فيه من الفردانية، وستفق على أننا نقصد بها، ونعرفها بوصفها رؤية او فكرة او مقولة تحدد الفرد اساساً لكل حقيقة وجودية، وتعتمد في تفسيرها للظواهر الاجتماعية والتاريخية اعتماداً كلياً على الفعل الفردي

(١) - المصدر نفسه، ص٥٣٠.

او الفاعل الفردي، وتؤكد ان غاية المجتمع حرية الفرد، ومن ثم هي تنتقد المجتمع بأستمرار والمؤسسات المجتمعية لانها تؤمن ان الفرد أعلى من قيمة تلك المؤسسات، وهو الغاية التي وجدت الدولة من اجلها، وتؤمن بأن ازدياد سلطان المجتمع والدولة والمطلق يعني تهميشاً للفرد واستلاباً لحقيقته وتحطيماً لماهيته، وتعتقد ان هذه الموضوعات الثلاث تشكل بلا ادنى شك عائقاً في طريق التقدم المجتمعي، والغاءاً للعقد الاجتماعي بين المخلوقات التي انتجها الافراد، خلقها هؤلاء[المجتمع والدولة والمطلق] وينحني امامها الجميع بوصفها الخالق للفرد من جهة والفرد بوصفه الخالق من جهة اخرى.

لقد كتب لويس دمون:*«ان الفردانية هي القيمة الاساسية للمجتمعات الحديثة»* وكتب ايضا *«ما ان يطرح على هذا الاساس التعارض بين النزعة الفردانية والفيضية فجأة، كل عودة مزعومة الى الفيضية على صعيد الامة الحديثة تظهر بوصفها مشروع كذب وقمع. الواقع ان الشمولية تعبر بطريقة درامية عن شيء ما نلقاه دوماً ومن جديد في العالم المعاصر، هو ان الفردانية كلية القدرة من جهة، ومسكونة بأستمرا، وبصورة نهائية، بضدها من جهة اخرى»*[1] انها نزعة حاضرة في كل مكان وظهرت مع عصر النهضة او مع صعود البرجوازية. ويشدد بوريكو[2] على اهمية مؤلف دوركهايم [تقسيم العمل] في رصد الفردانية بينما يؤكد البروفيسور ميتشيل في

(١) – دمون. لوي: مقالات في الفردانية؛ منظور انثربولوجي للايديولوجيا الحديثة، ترجمة بدر الدين عردوكي (المنظمة العربية للترجمة – بيروت)ط/ ١، ٢٠٠٦. ص٣٣

(٢) – ر. بودون و بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق.

معجمه[١] على اهمية مؤلف توكفيل الديمقراطية في اميركا. بوصفه اول من كتب عن الفردانية وساهم مساهمة مباشرة في بروز الدراسات حول الفرد والفردية، بيما نحن نقرأ الان التشديد المطلق على اهمية الدراسات والابحاث التي قدمها ماركس حول اثر تقسيم العمل في بروز ظاهرة الفردية وسنفصل الموضوع الان بما يؤكد اهمية عمل الثلاثة في نشأة الفكرة الفردية الاصطلاح الذي استعمل للمرة الاولى مع توكفيل في كتابه [الديمقراطية في اميركا] الذي نشر في عام ١٨٤٠ بيد ان حركة الاصلاح الديني سببت رواجاً وارتفاعاً في قيمة واهمية الافكار الدينية، وظهور الاقتصاد السياسي الكلاسيكي خلال القرن الثامن عشر زاد من قيمة وشأن هذه الافكار وذلك للاعتبارات التالية: ـ

- اعتقاده ان المجتمع ليس حقيقة تعلو على الافراد وتقيد حرياتهم وتقع خارج نطاقهم المحسوس.
- توضيحه النتائج المتمخضة عن نظام المنافسة الاقتصادية الذي يزاوله الافراد بحرية اقتصادية كاملة.
- عرضه المتطور لنظام تقسيم العمل وما يترتب عليه من وجود ادوار اجتماعية مختلفة تعتبر الاساس في اختلاف الافراد واحدهم عن الاخر.[٢]

وتم تحديدها عند غي روشيه على انها «*مذهب فلسفي- اجتماعي*

---

(١) – ميتشيل. دينكن: معجم علم الاجتماع، ترجمة احسان محمد الحسن، (دار الطليعة – بيروت) ط/ ١، ١٩٨١، ص١٢٣.

(٢) – المصدر نفسه، ص١٢٣. انظر ايضاً معجم مصطلحات العلوم الانسانية.

يطلق على الاتجاه الذي يؤمن بالفرد وبقيمته المطلقة. فيجعل منه اساس القيم، ومن كل ما هو فردي الشكل الجوهري الاساسي للحقيقة الاجتماعية والتأريخية. من الناحية المنهجية، تتمثل النزعة الفردية، عندما يتم تفسير الظواهر التأريخية والاجتماعية انطلاقاً من الاسس النفسانية وارجاعها الى ارادة الفرد» [1]. لتغدو الفردية كامنة في مقدرة الفرد على اكتشاف نفسه وتحقيق ذاته في المفهوم السياسي والاجتماعي تنطلق النزعة الفردية من السلوك المنبعث عن الذات المستقلة، بمعنى ان الفرد غاية في ذاته، فيجب عليه ان ينمي مواهبه، ويصدر احكامه ويتخذ مواقفه بغض النظر عن الضغوط الاجتماعية او السياسية، لذلك فان *«المذهب الفردي يدعو الى ان يكون هدف المواطنين جميعاً، والمواطن الحر تحديداً الهدف السياسي والاجتماعي استرداد حقوقهم الفردية وتنمية الحرية الشخصية وحماية حقوقهم الانسانية وذلك بتقليص دور الدولة الى ابعد الحدود»* [2] وتشير الفردانية الى خاصية استقلالية الفرد او ظهوره بوصفه تلك الوحدة المرجعية الاساسية سواء اليه بالذات او بالنسبة للمجتمع، والتي يعتبرها بعض علماء الاجتماع مميزة لبعض المجتمعات وبخاصة المجتمعات الصناعية الحديثة عن المجتمعات التقليدية ويؤكد بوريكو اننا مدينون لدوركهايم وكذلك توكفيل Tocqueville وزمل Simmel في التأملات والاعمال الاهم وفي كل الاحوال الاكثر نفوذا

(١) – روشيه. غي: مقدمة في علم الاجتماع العام ٢ – التنظيم الاجتماعي، ت. مصطفى دندشلي، (الفقيه – بيروت) ط/ ٢، ٢٠٠٢، ص١٤٨

(٢) – روشيه. غي: مقدمة في علم الاجتماع العام ٢- التنظيم الاجتماعي، مصطفى دندشلي، (الفقيه – بيروت) ط/ ٢، ٢٠٠٢، ص١٤٨

على موضوع الفردية وبصورة خاصة على تطور الفردية في المجتمعات الحديثة.

يفضل دوركايم استعمال مفهوم الانانية على مفهوم الفردية على الرغم من ان المفهومين لا يتطابقان، فأنهما مترابطان بقوة الواحد مع الاخر في تحليلاته. ويؤشر دوركايم في كتابه الانتحار على مجموعة من المعايير التي نلخصها هنا حول بروز ظاهرة الفردية وفق دوركايم على الشكل الاتي:

معيار (١) تظهر الفردية متلازمة مع زعزعة المعتقدات التقليدية. لكن تطور الفردية لا يتعلق فقط بالمتغيرات الثقافية.

معيار (٢) انه نتيجة لدرجة اندماج المجموعات الاجتماعية التي يشكل الفرد جزءاً منها.

معيار (٣) تميل الفردية الى النمو في المجتمعات الحديثة.

وفي كتابه تقسيم العمل تظهر الاطروحة الرئيسية على اساس ان تطور الفردية يكون بالفعل نتيجة للتعقيد المتنامي لتقسيم العمل، وبما ان تقسيم العمل كان قليل التطور في المجتمعات القديمة، فأن الافراد كانوا قليلي التمايز، بالتالي كان التضامن الذي يشدهم الى بعضهم البعض من النمط الالي ويميل النظام الثقافي الى تقييد ظهور الفردية فالفرد يكون مندمجاً في المجموعة بواسطة معايير وقيم محددة بشدة ودقة، تفرض نفسها عليه بوضوح ولا يسمح له بوضعها موضع الشك في المجتمعان الحديثة يترافق تقسيم العمل بتمايز الافراد في ظل علاقة التكوين والتاريخ المهني والبيئات الاجتماعية المعاشة، وفي ظل

علاقات اخرى متعددة من السهل تخيلها فالتضامن يكون اذن ذو نمط عضوي. *«لكن المشكلة الاساس هنا ان دوركايم بعد هذه الملاحظات يعبر بأستمرار عن مخاوفه حول تطورها في المجتمعات الصناعية.. كانت فرضيته الرئيسية تقوم على ان تطور الفردية فيما يتعدى حد معيناً يتناقض مع التطور المتناسق للفرد والمجتمع»*(١) وثمة تأمل قريب من تأمل دوركايم يظهر لدى توكفيل الذي صعق بتطور الفردية في اميركا وكتب على اثره ان ثمة احساس متعقل يعدّ كل مواطن للاعتزال عن كتلة اقرانه، وللبقاء بعيداً مع عائلته واصدقائه، ويترك طوعاً المجتمع الكبير لنفسه، اما زمل فيحلل تأثير تطور انتقال العملة على العلاقات ما بين الافراد: *«ان المال بصفته رمزاً محايداً ومجرداً يميل الى اعطاء طابع هو نفسه مجرد ومحايد للعلاقات بين الاشخاص، مساهماً هكذا في تطور الفردية. وهكذا فأننا نجد ثمة تفصيلات مشابهة قدمت من قبل بارسونز»*(٢)

ومن جهة اخرى بالامكان حسب دورتيه تحديد انبثاق فكرة الفرد التي هي [حسب ما نرى] والى حدٍ كبير تنفيذ او تحقق تأريخي لتطور الموقف الانساني من العالم وبداية الفعل البشري تجاه بنية العالم ذات الابعاد الشمولية في مرحلة زمنية محدد يعتقد دورتيه انها ترتبط بعصر النهضة *«فمع النهضة الاوربية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر انبثقت طريقة حياة جديدة يدرك الفرد قدره من خلالها في هذا العالم.*

(١) – ر.بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق، ص٤١٦.
(٢) – ر.بودون وف. بوريكو: المصدر نفسه، ص ٤١٦.

لقد ابتدأ الفرد التطرق الى عناوين تقليدية كانت ترمي بثقلها على قدره. لقد تجرأ على القول[أنا].وبذلك تغير مركز ثقل العالم، وانتقل من القوانين العليا [خدمة الله. الدولة والعائلة..] ليتم التوجه الى الفرد وعبادة الذات.لقد صار الفرد هدف كل شيء» [١] ويبدو ان التأريخ المعاصر الذي قدمه دورتييه تطور فكرة الفرد يحاول اعادتنا الى مناقشات [توماس هوبس، جون لوك] فقد تمت بفضل روح التنوير التي اكدت حقوق الفرد: الحق بالامان وبالحماية [هوبس]، وحق الملكية [لوك]. بينما ينظر كافين رايلي[٢] الى ان تفكك وانهيار المجتمع الطبقي المغلق والمنظم في العصور الوسطى هو الاساس الحقيقي لظهور فكرة الفرد الحديث، وظهور الطبقة الوسطى من التجار واصحاب الصناعات ممن وجدوا ان المجتمع الطبقي المغلق يضيق بمواهبهم الفردية وطموحاتهم التي تبدأ بتكديس الثروة ولا تنتهي بالبحث عن اشكال حديثة للملكية الخاصة.ويضيف رايلي ان الاوربين كانوا قد فقدوا في العصور الوسطى شيئا من التخصص والتفرد الَذين عرفهما الرومان، فلم تنجب تلك العصور كفوء لاوغسطين او تريبا لخيوس او ما يضاهي من فردانية الفن الهلنيستي او فلسفة سقراط، وكاد الفرد يختفي من فنون العصور الوسطى وادابها. ويفسر كافين ظاهرة اختفاء الفرد من خلال ربطها بالايمان المتشدد بالمسيحية لدى اوربي *«تلك العصور ان اوربا برمتها*

(١) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، ت جورج كتورة، (كلمة ومجد– بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص ٧٩٩

(٢) – رايلي. كافين: الغرب والعالم؛ تأريخ العالم من خلال موضوعات، ت عبد الوهاب المسيري، م فؤاد زكريا، ١٩٨٦، ص ٢١٤

كانت قد اعتنقت المسيحية في هذه الحقبة.بالتالي اختلفت تلك المسيحية كثيرا عن الديانة الشخصية التي خبرها اوغسطين..ذلك لان الكنيسة الكاثوليكية، نمت وتحولت الى هيئة ضخمة وناجحة.ومثل هذه الهيئات الضخمة قلما تحفل بتشجيع الفرد على ان يلي امر نفسه، ولهذا فان الكنائس المنظمة تتولى عادة ان الفرد لا يستطيع ان يعرف الله، كما تعرفه الكنيسة المنظمة»[1] اما اريك فروم فلم يبتعد كثيرا في تشخيصه التاريخي للتفرد وظهور الفرد الحديث عندما يقول: *«ان التاريخ الاوربي والاميركي منذ نهاية العصور الوسطى هو تاريخ ظهور الفرد الكامل [...] ولكن على حين ان الفرد قد نما في وجوه عديدة، فقد نما انفعالياً وعقلياً وهو يشارك في منجزات ثقافية الى حد غير مسموع به من قبل»*[2] اما بوركهارت فقد كتب:*«لقد كانت نتيجة هذا القضاء التقدمي على البنية الاجتماعية القروسطية هي ظهور الفرد الحديث»*[3]

بالتالي ان الفرد لا يمكن ان ينال خلاصه في المجتمعات التقليدية، الا داخل مثل هذه التنظيمات الدينية التي نشهد اليوم مثيلاتها في المجتمع العراقي او المجتمع المصري اوحتى في الجزائر والمملكة السعودية..بشكل هيئات ومدارس ومرجعيات دينية موزعة بين المدن تقدم كل منها شكلاً معيناً للخلاص الفردي الذي يتعين عليه المرور عن طريق الجماعات والمرجعيات الدينية. ولاشك ان تفسير كهذا

---

(١) – رايلي. كافين: الغرب والعالم، المصدر نفسه، ص ٢١٥

(٢) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، مصدر سابق، ص ٨٤

(3) - Jacob Burckhardt: The Civilization of the Renaissance In Italy. Allen and Unwin , 1921 , p.129.

يضعنا امام قناعة او حقيقة جدلية الى حد كبير تكمن في ان قضية ظهور الفرد وأختفاءه هي قضية مرتبطة بشكل مباشر بوقائع اجتماعية يمكن رصدها بيسر في حركة المجتمع الداخلية. لقد اختفى الفرد في مجتمع العصور الوسطى لانها كانت [كما يخبرنا كافيين] مجتمعات مقسمة الى طبقات شديدة التنظيم والاستقرار والثبات، مرورا الى طبقات تتصف بالانغلاق المطلق على نفسها، وهذا يعني ان الفرد كان عاجزاً تقريبا عن شق طريقه من طبقة الى اخرى. ومن ثم كانت نظرة الفرد الى نفسه في المحل الاول هي انه عضو في طبقة مغلقة او مهنة ومن ثم ان هويته الاساسية تتشكل تبعاً الى كونه كاهن. اسقف في هيئة الكنيسة او مارون او فلاح اوفراناً من طبقات دنيا مغلقة هي الاخرى.وبما ان الافراد يستمدون هويتهم من الجماعات التي يولدون ويموتون بين ظهرانيها، فقد تركزت امالهم ومطامحهم على الجماعة لا على انفسهم ويترتب على ذلك انهم كانوا ينعمون بشعور الانتماء والامن اكبر بكثير مما يشعر به افراد العصر الحديث ويفسر فروم هذه الحالة وفق التالي:

«ان ما يميز مجتمع القروسطي في تباينه عن المجتمع الحديث هو انعدام الحرية الفردية. فقد كان الفرد في تلك الفترة الباكرة مقيداً بدوره في النظام الاجتماعي. وكانت لدى المرء فرصة ضئيلة للانتقال اجتماعياً من طبقة الى اخرى، ويكاد لا يكون في مقدوره حتى ان ينتقل جغرافياً من مدينة الى اخرى او من بلد الى اخر. فكان عليه ان يبقى حيث ولد مع استثناءات قليلة» (١)

(١) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، مصدر سابق، ص ٨١

بينما وجد انعدام الادراك الذاتي للفرد في القرون الوسطى التعبير الكلاسيكي عنه في وصف بوركهارت للثقافة القروسطية «في العصور الوسطى استلقى كلا جانبي الوعي- الجانب المتجه الى الداخل والجانب المتجه الى الخارج - حالماً او نصف يقظان تحت ستار مشترك، وكان الستار منسوجاً من الايمان، والوهم، والانشغال الذهني ويبدو من خلاله التاريخ مكتسيين بالوان غريبة. كان الانسان لا يعي الا انه عضوا في عرق او شعب او حزب او اسرة او جماعة ذات صفة قانونية فلم يعد يعي نفسه الا من خلال صنف عام». [1]

لقد ابتدأنا بمناقشة عصر النهضة لان هذا العصر هو فعلا بداية الفرد الحديث الذي تحول في عصر جان جاك روسو وتوج الفرد ملكاً على نفسه وعلى العالم، وردد العصر الجديد اعترافات روسو (١٧٧٠) التي تشبه الى حد كبير اعترافات اوغسطين: «انني اشرع في عمل لم يسبقني اليه احد، واذا انجزته فلن يكن له مقلد، وغايتي ان انشر على الناس صورة صادقة لانسان كما صاغته الطبيعة دون تبديل، وهذا الانسان هو انا. انا دون غيري، فقد عرفت نفسي وخبرت الناس. انني لم اخلق على غرار احد مما رايت، بل انني لاتجاسر على القول انني لم اخلق على مثال اي انسان موجود، ولئن لم اكن ممتازاً عنهم فأنني على الاقل متميز، اما مسألة ما اذا كانت الطبيعة حين كسرت القالب الذي حبستني فيه قد احسنت ام اساءت فهذا امر لا يمكن البت فيه، الا بعد

(1) – Jacob Burckhardt: The Civilization of the Renaissance In Italy. I bid , 1921 , p.129.

قراءة كتابي هذا»[1]

وبعد تقلبات كثيرة اكملت مقولة الفرد مسيرتها وانتشارها عبر القرون التي تلت.حتى وصلت حديثاً الى الدراسات الكبيرة والمهمة التي قدمها شارل تايلور في دراسته سلسلة نسب الفردية الحديثة مع مصادر الانا، اما هدفه فكان فهم تشكل الحياة الداخلية الحديثة والشعور الذي لدينا عن انفسنا باعتبارنا كائنات لها حياة واعماق داخلية، وما يرتبط بذلك من فكرة تجعل منا نحن مجموعات [انا]، ويعتبر تايلور: *«ان ثمة شيئاً يشبه الانا الحديثة كان في طور التشكل مع نهاية القرن الثامن عشر، اقله عند النخب الاجتماعية والروحية في شمال اوربا الغربية وامتداده الاميركي ان تاريخ الفردية سيمر انئذٍ بدراسة الحياة الداخلية والحميمية»*[2] ان المسلمات الفردية لعصر الرومانسية من روسو الى منتصف القرن التاسع عشر التي شكلت ذخيرة من الصور والافكار التي اصبحت منذ ذلك الحين جوهر النزعة والفكرة الفردية، هي بعينها مسلمات امرسون في مقاله؛الاعتماد على الذات *«ان ايمانك برأيك واعتقادك بأن ما تعتقد به في صميم فؤادك انه حق هو عند الناس جميعاً، هو عبقرية بعينها، فلتثق بنفسك فأن الافئدة لتهتز لهذا الوتر العنيد»*[3].

---

(١) – رايلي. كافين: الغرب والعالم؛ المصدر السابق نفسه، ، ص ٢١٩.

(٢) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، ت جورج كتورة، (كلمة ومجد – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص ٨٠٠.

(٣) – رايلي. كافين: الغرب والعالم؛ تأريخ العالم من خلال موضوعات، المصدر نفسه، ص ٢١٩.

بعد هذه المرحلة شهدت مقولة[الفرد] منتصف القرن التاسع عشر تطورا وانتشارا سريعاً «*فالعبقري، والبطل والرافض والفنان والمفكر والرائد والمخترع انما هي من بنات خيال القرن التاسع عشر. انه القرن الذي اظهر اهمية الخيال والابداع والشخصية والتعبير عن الذات والاحلام واللاشعور والوعي بالذات في الثقافة الاوربية والاميركية.*»[١]. حتى انه اصبح من العسير ان نفهم انماط الادب الحديث والمشاريع النظرية الابستمولوجية المعاصرة وعلم النفس الحديث، والافكار السياسية الحديثة الا بوصفها توسعاً لهذا التحول الفذ في تأريخ العالم لان الانسان الحديث اول من اخذ بثقافة تشكيل التعبير الفردي والفرص الفردية في مكانة اعلى من المسايرة واتباع السلطة. لكن اي محاولة تسعى لفهم تكون الفردية الحديثة تفترض الاستناد الى التحولات الاقتصادية والقضائية والاجتماعية التي ادت الى ذلك. لان قدوم الفرد [بحسب روبرت كاستل **[R.Castel**] لا يمكن فصله عن حركة اكثر عمومية تمر بالملكية الخاصة و[ملكية الذات] على الصعيد القضائي. ان فكرة ملكية الذات فكرة قام جون لوك بتطويرها. وهو يعني بذلك ان الانسان حين يصبح مالكاً، فأن الفرد يصبح سيد نفسه، اي انه يصبح سيد نفسه واسباب وجوده، والملاحظة الاساسية التي قدمها كاستل وعرضها دورتييه انه لا يمكن للذاتية ان تأخذ جذورها الا انطلاقاً من قاعدة اجتماعية مثل الملكية او الحقوق السياسية. فمن دون الحرية الكاملة، وحق التصرف بالجسد واختيار المهنة، لاسيطرة

(١) – رايلي. كافيين: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

للفرد على حياته ولا يمكن للفردية ان توجد من دون [حامل اجتماعي] وان ما اطلق عليه كانط اسم استقلالية الارادة *«لا وجود له من دون هذا التاريخ الطويل للانتصارات الاجتماعية. والقضائية»*[1] في عام ١٩٨٣ ايضاً اصدر جيل ليبوفسكي كتابه [مقالات في الفردانية] مشيراً الى علامات ثورة صامتة. تنبأ من خلاله عن نمو شكلا جديداً للفردية تتميز بتملك خاص للحياة اليومية على اساس العادات. ورغم ان لوك فيري والان رينو كانا قد عارضا كلياً تصورات جيل ليبوفتسكي وتصوره الفردية المعاصرة بوصفها ذات فاعلة وسيدة قدرها، حيث ذهب A.Renaut رينو في كتابه [الفرد] في عام ١٩٨٧ انه خلافاً للفرد، لا تكتفي الذات بالانطواء على الدائرة الضيقة والعمل تبعاً لسعادته المباشرة فقط. ان الذات تفرض تعالياً وتجازاً للانا الفردية. وفي كتاب اخر حول الفردانية صدر عام ١٩٨٩ ذهب الان رينو الى معارضة صورة الذات الفاعلة لحياتها بصورة الفرد الذرة الاجتماعية غير المتجسدة.

على ان فكرة الفرد وجدت قرينتها في التطور التأريخي للعناء وتقييمها بالمقارنة بين فكرتي الذات والفرد، التي وصلت بالان تورين الى حقيقة كان مفادهاان مجتمعاتنا قد دخلت حقبة جديدة هي حقبة ثقافة الذات الفردية.قائلاً اننا نشهد حالياً *«قلق الذات بوصفها قيمة مركزية حضوراً في كل مكان، وما ينجم عن ذلك يأخذ شكل، الفرد*

(١) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، المصدر نفسه، ص ٨٠١.

السلبي او الذات التي تريد ان تجعل من حياتها رواية» [١]

واذا كان الفرد قد حقق في المجتمعات الحديثة استقلالاً ذاتياً اكبر مما كان عليه في المجتمعات التقليدية، جعل منه موضوعاً وظاهرة للدراسة والتامل، كان يمكن ان يشمل [بحسب دوركايم]. [٢] الانشطة الفردية حتى الداخلية الحميمة والشخصية منها، والافكار والمشاعر، بقدر ما تتطابق هذه الانشطة وهذه الافكار والمشاعر مع الطرق والقواعد الجمعية في الفعل والتفكير والشعور..لكن ظهور هذا النوع من الاستقلال الذاتي كان مشوباً بالكثير من القلق ورافقته الكثير من الازمات التي ربما اطاحت به من جديد مع ظهور المجتمعات الصناعية في مراحلها المتطور تكنولوجياً ومن ثم نشوب الحرب العالمية الثانية التي شكلت تدهوراً دراماتيكياً للفكرة الانسانية برمتها وبموازاتها تحطمت من جديد الاسس الغضة، حديثة العهد للفردانية.فلقد ظهرت مع تقادم التطور الرأسمالي للعمل وتطور الالة، انتكاسة اخرى للفرد المختلف والمتمايز. لقد سحق المجتمع الصناعي الفرد نهائياً. واصبح الامر على النحو التالي؛لقد زادت الالة والتنظيم الصناعي الصارم في المجتمع الراسمالي من قدرة العامل على انجاز عمله بدقة وسرعة بدت في تزايد مطرد، لكن المشكلة بحسب عالم الاجتماع الاقتصادي ثورشتاين فيبلن Thostein Veblen تكمن ان عمل الالة بدأ يسيطر على العامل ويهيمن على مقدراته، واصبح العامل *«يؤدي هذا العمل بوصفه*

(١) – دورتيه. جان فرانسوا، المصدر نفسه، ص ٨٠١

(٢) – روشيه. غي: مقدمة في علم الاجتماع العام ١ – الفعل الاجتماعي، ترجمة مصطفى دندشلي، بيروت ط/ ٢، ٢٠٠٢، ص٥٢.

عنصراً في عملية ميكانيكية تتحكم حركتها في حركاته هو.. فالعملية تصبغ اشرافه على الالة وتوجيهه لها بصبغة نمطية محددة وموحدة، فأذا تحدثنا من الناحية الالية لقلنا ان الالة لم تعد ملكا له يصنع بها ما يخطر بباله»[1] وهذا يعكس الازمة الجديدة التي يعانيها الفرد في المجتمعات الحديثة القائمة على الصناعة المتقدمة، فالمصنع الحديث وانماط العمل فيه التي ترتكز على الالات لا يشجع العمال على التعبير عن مقدرتهم على الخلق، وهو ما كانت تقوم به الادوات والالات البسيطة في انظمة العمل التقليدية، وانما يتطلب انتباهاً دائماً وتفكيراً الياً ومسايرة لما هو موجود. لقد اصبحت مهمة العامل مسايرة الآله والانقياد المطلق لمتطلباتها ما يؤدي الى تنميط الحياة الذهنية للعامل في اطار العملية الالية التي تزداد احكاماً وثباتاً كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التي يلعب فيها دورا.وكتب ثورشتاين فيبلن Thostein Veblen يفسر تلك الاشكالية معتبراً ان العملية التي تقوم بها الة هي تنظيم صارم ثابت لذكاء المرء، فهي تقتضي تفكيراً دقيقاً لا يتوقف ولكنه تفكير يخضع لمقاييس الدقة والكمية. ويمكن القول ان اي نوع اخر من الذكاء من جانب العامل لا تعود عليه بالفائدة، بل هو اسوء من ذلك.اذ ان عادة التفكير في شيء اخر خارج الاطار الكمي سيشوش فهم العامل الكمي للحقائق التي ينبغي عليه ان يتعامل معها.

ولربما نحاول القول ان المشكلة التي قضت نحبها بظهور الفرد عادت لتهاجم الفرد بثوب اخر لان الفردانية التي انتجتها الانظمة

---

(١) – رايلي. كافيين: الغرب والعالم، المصدر السابق، نفسه، ص ٢١٩

الراسمالية الصناعية كانت تنزف اثر ولادتها المشوهة في المجتمع الصناعي الجديد، فتلك الانظمة وبمقدار ماقد اعطت الفرد استقلالا ذاتياً ومكنته من اوقات فراغ كبيرة جداً للتفكير والتأمل في الحياة الخاصة مقارنة مع حالة الفرد في المجتمعات التقليدية، فان ظروف العمل نفسها ما كانت انسانية على الاطلاق، هذا العناء والارتباك في تحول الانظمة الاجتماعية الى الانتاج الواسع العابر للقارات انتج فرداً يتسم بذات السمات الصناعية ويعاني اشكالاً مزمنة من القلق والتشرد والادمان والهروب من الحرية التي تنبأ بها فروم وسجلها كملاحظة اساسية جديرة بالدراسة والتعمق بمتعلقاتها: *«ان احدى النتائج البارزة للتبدلات الاقتصادية قد اثرت في كل شخص.فقد تم القضاء على النظام الاجتماعي ومعه الاستقرار والامن النسبي الذي كان يقدمه الى الفرد. والان مع بداية الراسمالية بدأت كل طبقات المجتمع في التحرك. ولم يعد هناك مكان ثابت في النظام الاقتصادي يمكن ان يعد مكاناً طبيعياً لا يقبل الشك.لقد تُرك الفرد وحيداً، وكل شيء يعتمد على جهده، وليس على امن مكانته الطبيعية»*[1]. ان هذه التحولات الاجتماعية انتجت نمط [الفرد المعذب]. المأزوم الذي نجم بلا شك عن حقيقة جديرة بالفحص والدراسة وهي ان نجاح الانظمة الراسمالية الحديثة كان قد حطم الامان التقليدي الذي كانت تتمتع به الاسرة والقرية والطائفة الحرفية والكنيسة في مجتمعاتنا التقليدية، واحل

(١) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، ت محمود الهاشمي، (وزارة الثقافة السورية – دمشق) ٢٠٠٩، ص ١٠٦.

محله الفرد المغمور، المعزول الهش، فاقد الجوهر والمضمون.لقد كتب اريك فروم في مؤلفه:الهروب من الحرية انطلاقاً من توصيف ماركسي محض، وفهم منبني على التفسير المادي التأريخي للعالم: *«ان الفرد في المجتمع الرأسمالي الحديث، كان متحرراً من شتى قيود العالم الوسيط، متحرراً من التزمات القناتة ولوائح الطوائف الحرفية والسنن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم من حمايتها وامانها»* [١]، من ثم اصبح هذا الفرد عند اريك فروم منعزلاً مغترباً اجتماعياً سواء أكان منافسا ام مستخدماً ام مستهلكاً ام جندياً ام دافع ضرائب، ولم يعد الا واحداً من كتلة الجمهور. الذي تم تقسيمه *«حتى يتمكن من قهره، وتم غسل عقله بالدعاية والترويج للمبيعات ولم يثقف على تطوير الجانب الايجابي من فرديته الجديدة. ذلك الجانب المملوء بالامكانات بحيث يتحول الى حرية ان يصبح شيئا ما. ولما كانت الحرية الوحيدة التي يعرفها الناس هي حرية سلبية فقد عمدوا الى الهروب من الحرية»* [٢]

يترتب على هذا العرض الموجز لتطور فكرة الفرد واضاءة بعض من جوانبه، مسالة مهمة جداً مفادها ان ما علّمَنا اياه لوك، هوبز، روسو، لوي دومون، كامو، كافين، اريك فروم، ماركيوز وتايلور، وفوكو، ومارسيل غوشيه، ورينيه كاستل هو الدرس التالي ان*«فكرة الفرد لها تأريخها، كما وانها ابتكار يرتبط بأشكال اجتماعية خاصة»* من هنا، لا بد من دراسة مختلف الطرق التي تجعل الفرد يظهر ويختفي على حساب

(١) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، المصدر نفسه، ص ١٢٢
(٢) – فروم. اريك: الهروب من الحرية، المصدر نفسه، ص ١٢٢

المواقف التاريخية والسياقات الاجتماعية، انها عند دورتيه: *«عملية تقع في منتصف الطريق بين الانثروبولوجيا والفلسفة والتاريخ.»*[١]

لكن بعد التسعينيات سنشهد مجدداً انبثاق صورة اخرى عن الفرد، لا هي صورة الفرد التي تحدث عنها ليبوفتسكي: المؤطرة بالمتعية الانانية، والمظهرة للفرد على انه الاناني المنطوي على نفسه، ولا هي صورة الذات المريدة، التي تستثمر حياتها، ثمت صيغة اخرى فرضت نفسها، اكثر تمزقاً، وقلقاً وانفجاراً وعذاباً.انها صورة الفرد غير الاكيد من نفسه، الحائر الذي وصفه الان اهرنبورغ قائلاً: يبدو ان الفرد المتألم قد اخذ مكان الفرد المنتصر.

والحقيقة ان دراسة اهرنبورغ تضعنا على نهاية الطريق لى الوصول الى تعريف واضح للفرد قابلاً لتحقيق نفسه اجرائياً من خلال نقطة انطلاقه من ثابتة مفادها ان على الفرد في المجتمعات الحالية ان يأخذ على عاتقه عدداً متنامياً من المسائل.في العمل، في العلاقة مع الشريك، في قرارات الشراء، في الاختيارات المدرسية، وفي كل مكان نمتدح فيه فضائل الاستقلالية والمسؤلية الفردية. وكل واحد يفترض انه يتصرف بحرية نحن ندفع لنكون مسؤولين عن انفسنا. وحيث تحبذ الاليات الاجتماعية السلوكات والعادات القائمة، يبدو ان الخيارات الشخصية قد طغت على القدر الجماعي، ان حراك الذات بشكل دائم يقابل بقلق وجودي. أماالفرد *الذي يواجه ما هو غير ثابت والقرارات الشخصية*

---

(١) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، المصدر السابق، ص ٨٠١

وخيارات الحياة والالتزامات يصبح غير مستقر، ضائعاً ويتألم» [١].

لقد عالج الان اهرنبورغ هذه الفكرة جيداً عام ١٩٨٨ . مشيرا الى انه ثمة مرض جديد تولد من هذه الامور: الانهاك والانهيار النفسي. هذا في الوقت الذي تولد فيه المجتمعات التي تحكمها المعايير امراضاً مثل العصاب. والمجتمع الذي تأسس على اهتمامات دائمة بالذات يوصل الى الانهيار. انها حركة تترافق باللجوء الى المخدرات[**المسكنات ومضادات الانهيار**] بهدف تجاوز لحظات الانهيار والانسحاق. وتترافق صورة الفرد الباحث عن الذات هذه مع صورة اخرى: الفرد المتشظي. التي نجد لها صدى قوياً في علم الاجتماع الحديث لاسيما في ابحاث فرانسوا دوبي وبرنارد لاهير. ثم ان عدم اليقين الذي يجد الفرد المعاصر نفسه فيه انما يعود الى تراخي عوامل الاندماج [**المدرسة، الاسرة، العمل**] والى الادوار الاجتماعية القائمة بقوة. ففي المدرسة لم يعد دور المعلم محدداً بوضوح، فهو يتراوح بين المعلم التقليدي والمربي – المعلم. فعلى كل فرد ان يتعامل مع عدة ادوار اجتماعية ممكنة وان يجد طريقه. ويتعرض كل فرد الى توتر دائم يجعله امام عدة نماذج من السلوك. من هنا لابد له من تأمل ضروري دائم بسلوكه الخاص و*«هكذا فأن تطور طرق النمو الشخصي من التساؤل حول فن الحياة والتساؤل حول الحياة الخاصة وطريقة ادارة الحياة، كل ذلك يعتبر، بحسب اهرنبورغ ترجمة لهذا البحث الذي لا ينقطع عن الذات. هكذا تم وصف الفرد المعاصر من وجوه مختلفة: الفردالذي يبحث عن المتع، الاناني، المنطوي على نفسه،*

---

(١) – المصدر نفسه، ص ٨٠٢

الفرد المواطن، الفرد الفاعل البطل وصاحب الارادة، والفرد غير الاكيد من ذاته، الذي يقع ضحية اضطرابات الهوية، والفرد المتشظي الباحث عن نفسه»[1]

(١) - دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، المصدر نفسه، ص ٨٠٣

الثورة الصامتة

تاريخ الفرد بوصفه انكشافاً موضوعياً للذات.

ان لويس دمون L.Dumont[(١)]. (١٩١١- ١٩٩٨) الذي يعد عن حق مبدعاً هلذه القراءة الانثروبولوجية، اول من بادر الى التطرق لتسلسل فكرة الفرد الحديثة، وكان قد ميز عام ١٩٨٣ في كتابه[الانسان التراتبي] *«بين معنيين للفرد، المعنى الاول بوصفه الانسان الخاص التجريبي، اما المعنى الثاني فهو الانسان بوصفه حامل قيم»* [(٢)] بمعنى اخر: عندما نتكلم عن فرد فأننا نشير الى شيئين في آن واحد: *«الى موضوع خارج عنا، والى قيمة..ترغمنا المقارنة على ان نميز تحليلياً هذين المظهرين: من جهة، الفاعل التجريبي المتكلم والمفكر والمريد، اي العينة الفردية من النوع البشري، كما نلقاها في كل المجتمعات البشرية، ومن جهة اخرى، الكائن الاخلاقي المستقل، القائم بذاته،*

---

(١) – دمون. لوي: مقالات في الفردانية؛ منظور انثربولوجي للايديولوجيا الحديثة، ت بدر الدين عردوكي (المنظمة العربية للترجمة – بيروت)ط/ ١، ٢٠٠٦.

(٢) – دمون. لوي: مقالات في الفردانية، المصدر نفسه. ص٣٢

ومن ثم غير الاجتماعي جوهرياً، والذي يحمل قيمنا العليا، ويوجد في المقام الاول في ايديولوجيتنا الحديثة عن الانسان والمجتمع. ومن وجهة النظر هذه هناك نوعان من المجتمعات. فحيث الفرد هو القيمة العليا اتحدث عن الفردانية، وفي الحالة المقابلة، حيث توجد القيمة في المجتمع بوصفها كلاً اتحدث عن الفيضية»[1] لقد كانت قراءة دومون تقوم على التعارض بين النظرية الكلية والفردية. في [**المجتمعات الكلية**] ونفهم بذلك المجتمعات البدائية، القديمة، الوسيطة، وكانت الهند الكلاسيكية مرجعه الممتع في هذه الفكرة اننا نتذكر الان جيدا شروحات البيركامو الرائعة حول الفرد في الهند الذي لا يمكن ان يتمايز او يغادر السرب فالاجوبة جاهزة دينياً والمقدس يملىء المكان، أما دومون الان فأنه يعيد درس انثروبولوجيا ميدانية للحياة على وفق الطريقة التي ناقشها الكامو فلسفياً الذي كان قد هاجم الفرد الهندوسي، الذي يهاجمه دومون الان:*«لا وجود للفرد.او بدقة اكبر، لا يعيش الفرد حياته بوصفه كائناً مستقلاً، معزولاً عن الجماعة التي ينتمي اليها، فمنذ ولادته يعتبر مربوطاً الى نسيج من الرباطات والعلاقات التبعية:الاسرة العشيرة، الطبقة المغلقة، الاثنية. التي تقرر قدره. سواء ولد عبداً او نبيلاً، فارساً او مستعبداً، مقدساً او عنصراً في الطبقات المغلقة العليا، فأن الفرد يظل خاضعاً لغائيات تتجاوزه»* [2]

ويذكر لنا دومون ما كان يقرءه في النصوص القديمة وهي

---

(١) – دمون. لوي: مقالات في الفردانية، المصدر نفسه، . ص٤١

(٢) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، مصدر سابق، ص ٨٠٠

ملاحظات تقترب كثيرا من تفسيرات كيركجارد وتوكفيل ليقول عن الفرد انه الانسان الذي«*يهجر الحياة الاجتماعية، بحثاً عن الحقيقة العليا، وواجباتها لكي يكرس نفسه لتقدمه ولمصيره الخاص.وحين ينظر وراءه الى العالم الاجتماعي يراه من مسافة كشيء لا واقع له، ويختلط اكتشاف الذات في نظره لا مع الخلاص، بل مع التحرر من قيود الحياة على النحو الذي تعاش بموجبه في هذا العالم*». الا يذكرنا هذا بتوصيف كيركجارد له ان كل فرد، في اعماق فرديته الباطنة، منعزل عن الاخرين جميعا، فهو متفرد اساساً، والحقيقية هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن ان تتحقق الا في الافعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار. والاختيارالوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الابدي واللعنة الابدية. الامر اذن يتشكل في نهاية هذا العرض على انه احساس متعقل يعدّ كل مواطن للاعتزال عن كتلة اقرانه، وللبقاء بعيداً مع عائلته واصدقائه، ويترك طوعاً المجتمع الكبير لنفسه.

يشكل الفرد اذن نمط من الانسان المتعال الذي يكفي نفسه بنفسه، ولا ينشغل الا بها، يعيش خارج العالم الاجتماعي، يرسم حدوداً لعلاقته مع العالم، ما جعل دمون يطلق عليه [فرداً خارج العالم] نحن بالمقارنة معه افراداً داخل العالم، افراداً دنيويون، في حين انه فرد خارج الدنيا. يستطيع هذا المخلوق الغريب في علاقة مميزة مع مجتمعه، يعيش كناسك متوحد كما يستطيع ان ينظم الى جماعة من مثله، ممثلا او مشكلا [نظام تحرير] يمتلك فكراً مميزاً منظماً انقلابياً لكنه في نفس الوقت يمتلك تصورات كثيره ومضيئة عن مجتمع نقيض لا يدركه سواه والجماعة

المشكلة بأشرافه، كل هذا يمضي بقدرة تأمليه لا يمكن استيعابها. ونحن نتفق بالضرورة مع هذا النمط، من هنا اننا عندما سنقول الفرد نقصد هذا النص الذي سيؤدي الى نتيجة طبيعية تلك هي ان القيمة اللامتناهية للفرد هي في الوقت نفسه انحطاط وانخفاض قيمة العالم على النحو الذي هو عليه. لكن دمون ولانه يمتلك عقلا انثروبولوجياً فذاً، ذهب يبحث عن رصد او تفسير لمظاهر تصاحب هذا التفرد وخارجة عنه، فما هو جوهري عند دومون هو الهوة التي تفصل- الفرد- عن العالم الاجتماعي والانسان في العالم. وان طريق التحرر فقط لكل من يترك العالم. والابتعاد ازاء العالم الاجتماعي هو شرط التطور الروحي الفردي ان مضارعة الحياة في العالم تنتج مباشرة الزهد في العالم. على اننا نتذكر ايضاً ان كارل مانهايم ورايت ميلز يطلقان دائماً عبارات قريبة من هذا المعنى معلنان تضامنهما ازاء الخطر الذي يهدد الفرد الانسان في العالم المعاصر.

ونسجل هنا عبارة غاية في اهميتها لموضوعنا: اذا توجب على الفردانية ان تظهر في مجتمع من نمط تقليدي، فيضي، فسيكون ظهورها في تعارض مع المجتمع وكضرب من اضافة بالنسبة اليه اي في شكل [الفرد - خارج - العالم] (١) بمعنى ان دومون يفكر هنا بان الافعال التي تصدر عن [فرد - خارج - العالم] هي غير صالحة بمقدار ما كانت دنيوية لانها لا تنم عن تكيف مع العالم، لان التكيف مع العالم ينال بواسطة مضارعة القيم.. وهذه الملاحظة ستضيف الى تعريفنا موقفين

(١) - دومون. لويس: مقالات في الفردانية، مصدر سابق. ص٤٣.

جديدين نعرف من خلالهما الفرد، انهما [معارضة المجتمع وعدم القدرة على التكيف معه] وهذ ما اكده احد اخطر الانثروبولوجيين الفرنسيين من اصدقاء دومون هو ميشيل فوكو حول معارضة الفرد ومقاومته الواجبة للغواية الاجتماعية، وعدم التكيف مع المنبنيات الاجتماعية عندما كتب *«يجب ان تنشيء ذات الفرد نفسها في كل حين كبؤرة مقاومة لكل شكل من اشكال القوى الداخلية والخارجية..كيف يمكن للفرد ان يحقق التوازن بين حاجيات الجسد ومتطلبات القانون؟ هل بأمكاننا ان نأمل العودة يوماً الى الجسد وللذاته عوض البقاء والامتثال لسلطة القانون ومن ثم للحتميات والاطر الاجتماعية»*[1] ولا غرو ان اليات السحق المجتمعي والتقنيات العاملة على تطويع الذات الفردية عبر مؤسسات خاضعة لاستراتيجيات السلطة على تطويع داخلية الفرد تولد عند الاخير ردود فعل عنيفة او انهزامية واعية او استبطانية تجاه القوى الخارجية، فتبرز بشكل مقاومة عبر مجموعة من النشاطات والافعال الفكرية والممارسات التي يقوم بها الافراد تجاه تلك القوى الغاشمة، لكن تاكيدات دومون حول ان كل الاحداث لا يمكن ان تفسر في نظره على الاقل، انبثاق، وابداع، الفرد من عدم، بوصفه قيمة. وهذه نقطة اشكالية خطيرة جداً في تحليل دومون يفوق بها بصيرة زميله فوكو المأخوذ كلياً الى هايدجر ونيتشه، يبقى ان القيمة اللامتناهية للفرد [عند دومون]هي في الوقت نفسه انحطاط وانخفاض قيمة العالم على

(١) – مومني. حسين: ميشال فوكو؛ الفرد والمجتمع، (دار التنوير – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص١٢.

النحو الذي هو عليه.

في الجانب الاخر من الموضوع، هنالك حفريات ميشيل فوكو M.Foucault (١٩٢٦- ١٩٨٤)ومقولاته التي تحاول ان تبين حجم تاثير السلطة على الفرد وتشكيل نمط شاذ لعلاقته بالمجتمع، ودور السلطة في بلورة تقنيات خاصة وثيقة الصلة بأستراتيجية التنظيم الاجتماعي وتحديد مسؤولية الفرد تجاه نفسه وهو بالتحديد الامر الذي دفع فوكو الى البحث عن الجذور التاريخية التي جعلت الفرد يضع ذاته موضع اتهام. محاولات السلطة لتحطيم الفرد في نظر فوكو ستكون العنصر المركزي في انثروبولوجية ما بعد الحداثة ليس عند فوكو فقط بل عند بورديو واخرين، ربما كان لهذه التفسيرات ما يبرر اختيارنا لمناقشة قضايا فوكو ومواقفه التي اظهرت الانسان بوصفه كائن قابل في كل لحظة من لحظات حياته للسقوط في الغواية. وهذا ما كان يبرر قلقه الكبير ازاء اشكالية الكشف الذاتي عن [الانا].

أذن كيف عرّفَ ميشيل فوكو الفرد؟ ونحن نملك اجابة سريعة: لقد عرف فوكو على اساس انه [ذات فاعلة ثابتة الهوية] ان الفرد عند فوكو يجب ان يخضع مثل غيره من الاحداث الاركيولوجية الى عمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفك كل الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حول التصور العام في العصر.. والا اصبح هذا الفرد *بحسب فوكو «الذرة الوهمية لتصور ايديولوجي للمجتمع، لكنه ايضاً واقع مختلف بواسطة تلك التكنولوجيا السلطوية الخاصة التي تسمى*

التأديب»[١] والامانة تفرض علينا القول ان الفرد في العالم المتقدم المتحضر سقط كلياً في شرك عمليات التشتيت والتناثر الضروريين لفك ارتباطاته مع العالم، ومارس المجتمع وفعاليات السلطة معه تكنولوجيا تأديبية وبعنف غير مبرر على الاطلاق. والموضوع طبيعي جداً طالما ان الفرد يمثل *«في عصرنا»* النواة الاولى لارتكاز عمل السلطة وبث مفاعيلها من اجل ان تظمن الخضوع التام للفرد عن طريقين:

يقوم الاول على قولبة الفرد تبعاً لمقتضيات السلطة، اما الثاني فيقوم على دمج الافراد في هوية معلومة ومعروفة ومحددة تحديداً كلياً ونهائياً.. ويرصد فوكو تاريخانية الفرد على اساس ان تاريخ اهتمام الفرد بذاته مرهون بالتاريخ الذي*«تحولت فيه العناية الفردية الى همّ جماعي، بوصفه تأريخ الكيفية التي بها يتشكل الافراد كذوات اخلاقية في صلب المجتمع وتاريخ النماذج المقترحة لبناء وتطور علاقة الفرد بذاته وبالاخرين بواسطة التأمل في الذات والمعرفة والاختبار وتفكيك الذات بواسطة الذات»*[٢] ومازال امام فوكو الكثير ليقدم لنا حول الفرد مع اننا نعترض بشدة على تصوراته الاخلاقية التي تظهر في مقولاته [نحن لذواتنا]و [نحن ملكنا] والتي تعود اغلب الظن الى مصادره الفلسفية التي تتوقف عند هايدجر. هذا التأويل الاخلاقي لقضايا الفرد في انثروبولوجيا فوكو يظهر جلياً في تفسيراته ان مهمة الفرد تتمثل ليس في

---

(١) – فوكو. ميشال: المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة علي مقلد (مركز الانماء القومي – بيروت)، ١٩٩٠، ص١٩٥.

(٢) – موسى. حسين: ميشال فوكو؛ الفرد والمجتمع، (دار التنوير – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص١٢.

تغيير العالم [الذاتي] و[الوجود الموضوعي] Existencكما نرغب نحن في هذا البحث، بل تتمثل مهمته في احكام السيطرة على ذاتهاان غاية الفرد ان يوجد بوصفه غاية اخلاقية، هذه الاخلاق التي يمكنها حسب فوكو ان تحث الفرد بأن يفحص بعناية جميع ملكاته النفسية كالذاكرة والعقل والارادة بما في ذلك جميع الحواس، يقول: *«افحص بعناية جميع مَلَكَاتُك الذاتية؛الذاكرة التي تحمل، العقل، الارادة، تفحص جيداً جميع افكارك وافعالك واحولك..افحص حتى احلامك وتساءل اذا كنت لم تمنحها رضاك بعد استيقاضك من النوم»*(١)

لكن لماذا يرغب فوكو في هذا التحليل الدقيق للسلوك الفردي والفحص الدائم لكل رغباته ودوافعه وافعاله واحواله؟ لانه وببساطة شديدة كان يعتقد وفق اركيولوجياته الخاصة ان الانسان؛ " كائن قابل في كل لحظة من لحظات حياته للسقوط في الغواية ".

على اي حال علينا الاعتراف ان فوكو ليس سلبياً الى هذا الحد ربما متشائماً كثيراً، هذا الوصف اقرب الى الحقيقة، وخاصة في مقاله حول [موت الانسان] الذي اعلن عنه غير مرة وصراحة في [الكلمات والاشياء]: لقد مات الانسان وما عاد ممكناً التفكير في ايامنا هذه الا في فراغ الانسان المختفي..سيختفي ويضمحل الانسان؛مثل وجه من الرمل في اقصى البحر.لقد خرج فوكو على حدود العقل وأطره عندما اعلن نهاية غريبة الاطوار لحياتنا اليومية.

---

(١) – فوكو. ميشل: ارادة المعرفة، (مركز الانماءالقومي – بيروت) ط/١، ١٩٩٠، ص٥٣

لقد مات الانسان!؟

فهو كما يرى فوكو *«ليس اقدم المشكلات التي انطرحت على المعرفة الانسانية ولا اكثرها ديمومة..فالانسان هو اختراع يبين لنا علمنا العقلي بيسر وسهولة حداثة عهده. وربما وشكان نهايته»*[١]. لكن هذا لا يعني ان نتنكر او نهمل دعوته الى تحرير الانسان الفرد وانقاذه من سجن الميكانزمات الاجتماعية والحتميات السلطوية.ان قراءة نصوص وافكار فوكو تجعلنا نذهب الى انه لا يجب اعتبار الفرد مجرد نواة اولية تفعل بها السلطة ما تشاء وتشكلها بطريقة اعتباطية وعشوائية، لعل هذا ما يجعلنا نستبعد تفسير الفرد على انه هوية ذاتية ثابتة او اعتبار ان احدى المعطيات التي علينا ان نسلم بها مسبقاً في اي بحث نجريه عن الانسان.فالفرد حسب فوكو يجب ان يخضع مثل غيره من الاحداث الاركيولوجية الى عمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفك كل الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حول التصور العام في العصر. ولهذا عمد فوكو بدراسته طقوس الاعتراف ان يكشف لنا مختلف

---

(١) – لقد كتب فوكو في مكان اخر " قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للانسان وجود، مثلما لم يكن من وجود لقوة الحياة او خصوبة العمل او الكثافة التاريخية للغة. فهو مخلوق حديث العهد جدا فطره انتاج المعرفة بيديه، قبل اقل من مائتي سنة "... " ان الانسان لم يكن له نمط وجود خاص في التصور الكلاسيكي للمعرفة، ومن ثم كان من الممكن بالتالي تفريد الانسان، بوصفه عقدة علاقات، نقطة تقاطع خطوط القوة، محلا يتشابك فيه التصور والكينونة، موجة في خضم المقال الذي يتمفصل فيه ماهو متصور وماهو كائن.. " انظر في: الكلمات والاشياء. ص٣١٩

انظر في: فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، ترجمة مطاع صفدي واخرون، (مركز الانماء القومي – بيروت)، ١٩٩٠.

الممارسات الاجتماعية–السلطوية في«*تطويعها للفرد ابرازه في صورة موضوعية وكشيء قابل للمعرفة والتفسير والتحليل، كما عمل على ابراز الجانب الاخر من الفرد وهو انتاج ذاتيته وحقيقة هذه الذاتية كحصيلة لتدخل علاقات الضبط والتطويع بعلاقات المقاومة التي يظهرها الافراد، وهو ما اظهرته دراسات فوكو للمجتمع الغربي حينما ميز بين نوعين من الفرد*»(١):

الاول: الفرد الخاضع تماماً لضوابط السلطة والمتطابق مع معاييرها وهي الصورة التي اصبح عليها الفرد في مجتمعاتنا المعاصرة مورداً هاماً ذلك ان الفرد غير مهم بقدر ما يسهم في زيادة قوة الدولة، وليس لحياة الافراد ومماتهم، بؤسهم وشقائهم اية اهمية الا بقدر ما يمكن ان تكون لهذه الاهتمامات اليومية فائدة.

والثاني:صورة الفرد المتمسك بهويته والواعي بها.

من هنا توجه اهتمام فوكو بالاساس الى مجال من الامكانات الذي تجد فيه الذات حقيقتها بعد ان تكون قد طوت الخارج وانتصرت عليه، وهو يؤكد مسألة اساسية على الاقل لبحثنا هذا؛انه يمكن للفرد ان يجد امكانات تحرر متعددة مهما كانت الفضاءات التي تنتشر فيها السلطة وتبث الياتها قصد محاصرة الفرد. ان امكانية التحرر وارادته غير مستعصية ويكفي للفرد ان يطوي الخارج مثل ما ذهب دولوز حتى ينتصر على السلطة ومفاعيلها. فقبلران سوسيولوجيا فوكو المقارنة

(١) – موصى. حسين: ميشال فوكو؛ الفرد والمجتمع، (دار التنوير – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٩، ص٦٢.

تعتبر ان الفرد «اذا كان في قلب استراتيجيات انتاج الحقيقة وعنصراً مركزياً في انتظام المعرفة ومجالا من مجالات تجسد السلطة. معنى ذلك ان ما لاحظه فوكو من خلال دراسته للتقنيات المختلفة التي استخدمتها السلطة في تطويع الاجسام وتقويمها وتدريبها هي تقلبات من اجل استخراج الحقيقة الكامنة في الفرد وليس اشكال التصنيف التي تقوم بها السلطة بين السوي والشاذ وغير الشاذ والمنحرف والمريض ماهي في واقع الامر الا تفرقة اولية»[1] مع كل هذه المحاولات من قبل السلطة يبقى للفرد حسب فوكو *«ثمة قوة داخلية تسمح له ان يفلت من سجن هذه الحتميات الرهيبة التي تعمل على اخضاعه وتطويعه، بل تطويع كل فرد من خلال طمس فرديته ليكون كالالة الصماء العاملة في صمت او عضواً قانعاً ومقتنعاً فيالوقت نفسه في تشكيلاتها المختلفة عبر التأريخ»*[2] لقد احالت التقنيات الحديثة للسلطة والدولة الفرد الى حالة، معلومة مخبر عنه وبكل تفصيل من تاريخ حياته الخاص، كما امكن ان تجعل من الفرد موضوعاً ما وممسكاً للسلطة، كما بات الفرد يفتقر في مجتمعاتنا المعاصرة الى انسانية ذات هوية محددة، غير قادر على بلوغ الحرية التي يستحقها، لانه اضحى لعبة صماء وعمياء يتحكم به النسق المعرفي والمجتمعي، اصبح فريسة لمجموعة من الخطابات التي تقنن سلوك الفرد ودفعت الاخير لاستبطانها حتى اصبح يمارس رقابة ذاتية على نفسه..

---

(١) – موسى. حسين: المصدر نفسه، ص١٢١.

(٢) – موسى. حسين: ميشال فوكو؛ الفرد والمجتمع، المصدر نفسه، ص١٢٢.

مع ذلك يرى فوكو ان قدر الانسان الفرد في هذا الوجود النضال المستمر للحصول على اقصى درجات الحرية الفردية الممكنة: لقد حان للانسان في هذا العالم ان يواجه مصيره. هذه العبارة التي سبقت قرار رحيله الغريب..

وسيحيلنا كتاب فوكو [تأويلية الذات] والفوضى التي تسبب بها وزرعها في رؤوسنا الى حلقة جديدة في سلسلة الماهية التي نبحث عنها للفرد ففي كتابه [في التفسير؛ محاولة في فرويد][1] ينظر بول ريكور Poul RICOEUR (١٩١٣-٢٠٠٥) الى: الفرد بوصفه ملتصق بفعله فاعل وليس مجردا منه *«الفرد في مسرح فعاليته "او في سيرورته الفعلية وبوصفه ايضا يشكل اطاراً عاما للذات التي تشكل امتداداته الجوانية القاعدية»*[2] الفرد لدى ريكور: كائن واعٍ حامل لارادة ومشاريع، منحته الطبيعة وعياً لذاته. ومعرفة الذات تنطلق من عمل تأملي انعكاسي في التاويل الذاتي، تلك هي المهمة الاكثر رقيا للفلسفة؛ التحليل الذاتي للذات: لافعالها، لافكارها، لارادتها ومعتقداتها الاخلاقية." ثم يضيف ريكور على هذا *«ان القضايا الفلسفية التي تراها الفلسفة الانعكاسية -التي هو وريثها وممثلها الان- اكثر جذرية تتعلق بأمكانية فهم الذات بأعتبارها فاعلا لعمليات المعرفة والارادة والتقدير. التأمل هو فعل العودة نحو الذات هذا، الفعل الذي يستعيد الفاعل بواسطته في وضوح فكري ومسؤلية اخلاقية، المبدأ الموحد*

(١) - ريكور. بول: في التفسير محاولة في فهم فرويد: ترجمة وجيه اسعد، (دار اطلس - دمشق) ط/ ١، ٢٠٠٣، ص٢٠٥.

(٢) - ريكور. بول: في التفسير محاولة في فهم فرويد، المصدر نفسه. ص٧٦

للعمليات التي يتوزع بينها وينسى نفسه كفاعل» [١]

لقد تحدث ريكور كثيرا عن الفرد و[الانا المكسور] [٢] مؤكداً ان هذا التماثل الجديد للحياة النفسية ظهر بمجرد ان فقدت الهوية وحدتها. وفي ذات الوقت قام جورج ه. ميد بأنتقاد الرؤية التي تجعل من الفرد كائناً معزولا ومستقلاً، معتبراً ذلك بمثابة وهم. وهو يعتبر ان الفرد ينبثق ويكتشف وعيه بذاته Self Consciousness ومن خلال اطار التفاعل الاجتماعي سوف تتوافق الهوية الشخصية، [الانا] او [الذات] مع مجمل الصور التي يعكسها الاخرون عنا، والتي نقوم نحن بأستدخالها.

الفرد في نقد الشر المحض.

يأخذ مفهوم الفرد شكلاً مغاير ويتلبس ماهية اخرى ويلتبس علينا كل شيء في الشروحات التي يقدمها لنا الدكتور الصفدي بلغة تتخطى براعتها التوصيف الفوكوي نفسه«*الفرد هو هذا الكائن الذي تولد مع حده ومنه دنيوية مهمومة دائماً بأعادة تمثيل قتل الاله، كما لو انها تولد من ابوته المقتولة في كل لحظة. فالفرد قد يعي انه انما ينحدر من سلالة التبريرات كلها، لكنه بالمقابل قد يدعي انه هو الحد الاخير الذي تقف عنده السلالة»* [٣] ويطالعنا الصفدي في نقده الشر المحض واضعاً

---

(١) – ريكور. بول: من النص الى الفعل، مصدر سابق، ص٣٦٦.

(٢) – دورتيه. جان فرانسوا: معجم العلوم الانسانية، مصدر سابق، ص ٨٠١

(٣) – صفدي. مطاع: نقد الشر المحض؛ نظرية الاستبداد في الالفية الثالثة (مركز الانماء القومي – بيروت)، ط/ ٢، ٢٠٠١ ص ٢٦٠.

الامور في غير ما نتخيل من ابواب الحداثة، خارجاً على التقليدي كعادته قائلاً: «*وربما كان من السهل في التمعين الحداثوي الا نسأل ابداً سؤالنا التقليدي:ما هو الفرد، بل كيف يكون الفرد؟ ومع ذلك فالسؤال الثاني هذا قد يفر من الانطولوجيا الى الاتيكا، وربما لا يمر بالفرد حقاً، بل باشباح مشبحة عنه، ومصنفة في مراتب ومقولات. الفرد يطلع وجهاً امامي ومع ذلك ما اصعب ان اتفكره. لعل هذه الصعوبة هي التي طبعت تأريخ التفكير الفلسفي بالانزياح بعيداً عن الفرد، عن الاجزاء واحيانا عن العالم أجمع*»(١)

اذن لقد تم اختراع الانسان للفرار من الفرد.و«*كأن ثمة تواطؤ استبدالي في اللاوعي البياني، واللساني بشكل عام، مفاده ان تداول الانسان يعني الفرد في ان معاً، ولو حاولنا تصور المدى المعرفي الذي شغلته لفظة الانسان، فأننا قد ندرك فداحة الاضطهاد المعرفي كذلك الذي خضعت له لفظة الفرد، لدرجة اقصائها تقريباً من مجمل التداول اللساني، في جميع اللغات المتمدينة.. الفرد اذن هو التوأم للانسان. ولكنه التوأم المقصي. مركز العيب*»(٢)

بالتالي حتى ندرس الفرد بحسب الجهود التي بذلها الصفدي لا بد من الاتي:

- ان يدخل التاريخ اولاً
- ويبني المجتمعات ثانياً

(١) – صفدي. مطاع: نقد الشر المحض؛ المصدر نفسه، ص٢٦٠.
(٢) – صفدي. مطاع: نقد الشر المحض؛ المصدر نفسه، ص ٢٦١.

- ويكّون هذا الاسم السحري الكبير الذي ننتمي اليه جميعاً، هو الثقافة ثالثاً. هذه العبارة الاخيرة [التي علينا تظليلها هي الاخرى] يمكنها ان تدعم كلياً انتاج تعريف متماسك للفرد يتمثل بالمقاربة التالية:

الفرد؛هو الماهية الذاتية التي تمتلك القدرة على الخروج عن الجسد الاجتماعي، والدخول اليه بأرادة حرة.

والفرد هو الكائن الذي يمتلك القدرة على تكوين ثقافة ما، منظومته الثقافية، انه الكائن الذي يمتلك القدرة على اعادة بناء المجتمع، انه الكائن الذي يمتلك القدرة على الدخول في تشعبات التاريخ والامساك بناصية الوجود الفعلي الذي يشكله هو.. وعندما نقرأ شروط او محددات وجود الفرد في العالم عند الشر المحض للصفدي سنكتشف ان موضوعة الفرد هي اشكالية تحتمل اوجه كثيرة للتامل.

يرى الصفدي ان الفرد الغربي لم يبلغ استقلاله الفعلي، غير المؤكد وغير المضمون تماماً بعد، الا حين انطلق في تحطيم التصنيفات الدنيوية المستحدثة واحدة بعد الاخرى..

ولا تمكن المقاربة من دنيوية الفرد؟ الا عندما تقّر في ذاته القدرة على ابداع الافاهيم، وليس الخضوع لواحد منها او لاخر. وعندما يمكنه الاعتراف بكل سهولة ان التبرير الوحيد لاي افهوم هو قدرته على التغيير، وفي كونه متغيراً في ذاته. ان تحديه الاعظم في هذا الموقف هو ممارسة ابداع الافاهيم.

يجب الخلاص من اشكالية ان يستخدم مفهوم الانسان لقمع افهوم

الفرد. مفهوم الانسان كان المحل الاعلى لمراكمة التبريرات والتحليلات والاستراتيجيات. وافهوم الفرد كان محل الانسان الصفر. مع ذلك يظل الانسان كائناً معنوياً والفرد كائناً عضوياً.

ان شروحات الصفدي تقدم لنا ملاحظة جديدة غاية في الاهمية يمكنها ان تندرج بسهولة في محاولتنا تعريف الفرد من خلالها، تلك هي ان فردية الفرد تتجلى في ذاته، في القدرة على ابداع الافاهيم من غير الخضوع لايٍ منها واغلب الظن انه يقصد دنيوية الفرد تتجلى بوضوح في قدرته على التغيير، على اعتبار ان التبرير الوحيد لاي افهوم هو قدرته على التغيير، وفي كونه متغيراً في ذاته، اذن فنحن امام حاجةٍ اخرى لتبيئة افهوم جديد في تربة التحليل السوسيولوجي هو افهوم [التغيير] بوصفه احد اهم رهانات الفرد بعد افهوم [الارادة] الذي ستتبنى محاولة كشفه او اضاءته على مستوى فلسفي محض. والجدير بالذكر ان تفسيرات البنية او سوسيولوجيا البنية برمتها لاتأخذ الى الان على الاطلاق بمقولة التغيير أاًّ، ربما لانطلاقتها الوضعية او لعقم تجريبي ينبض في عروقها.

الموجز: الفرد نقضاً اجتماعياً

لقد شكلت مقولة الفرد The individualالمنشطر على نفسه بين تحولات الفعل وتحديات البنية، منظومة تم مقاربتها الى صيغ محض سوسيولوجية تُعَينه انثروبولوجيا دومونL.Dumont. على انه نمط من الانسان المتعال على واقعه الاجتماعي، يعيش ذهنياً خارج العالم الاجتماعي، ويرسم حدوداً وأطراً لعلاقته مع العالم، ما جعل دمون يطلق عليه فرداً خارج العالم، نحن دنيويون في حين انه فرد خارج الدنيا

الايديولوجيه لمجتمعه، يستطيع في علاقة مميزة مع مجتمعه ان ينظم الى جماعة من مثله، ممثلا او مشكلا [نظام تحرير] يمتلك فكراً مميزاً منظماً انقلابياً لكنه في نفس الوقت يمتلك تصورات كثيره ومضيئة عن مجتمع نقيض لا يدركه سواه والجماعة المشكلة بأشرافه. ينطوي هذا الفرد على وفق فوكو M.Foucault على[ذات فاعلة ثابتة الهوية] ويخضع بالضرورة مثل غيره من الاحداث الاركيولوجية الى عمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفك كل الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حول التصور العام في العصر..والا فأنه ستحول الى [ذرة وهمية لتصور ايديولوجي للمجتمع]، لكن بول ريكور Poul RICOEUR في التفسير: محاولة عن فرويد " يحدد الفرد بوصفه كائن ملتصق بفعله «فاعل» وليس مجردا منه الفرد في مسرح فعاليته [او في سيرورته الفعلية وبوصفه ايضا يشكل اطاراً عاما للذات التي تشكل امتداداته الجوانية القاعدية] ان الفرد لدى ريكور [كائن واع حامل لارادة ومشاريع] منحته الطبيعة واشكال الصراع مع عوالمه الأجتماعية وعياً لذاته.وقدرة على تاويل الذات المتداخلة مع العالم. لكن الصفدي كان ثورياً في تحديده تسلسلاً للاشكالية وتدرجاً للفعل فنحن حتى ندرس الفرد لا بد من ان يدخل التاريخ اولاً ويبني المجتمعات ثانياً ويكّون هذا الاسم السحري الكبير الذي نتمي اليه جميعاً، هو الثقافة ثالثاً..

" لقد كشفتُ النقاب عن خرافة الانظمة الاجتماعية، ان مصير الانسان ليس معلقا في قلبه بل بين يديه."

كارل ماركس

ثانيا: المصير The fate ومنجزات الفعالية البشرية

تشكلت مقولة المصير The fate في هذا البحث بوصفها خارطة طريق يسعى المجتمع لان يجعل منها بنية مغلقة ذات شحنة ميتافيزيقية في أطرها العامة، تصورات ذهنية موروثة ضاغطة تحدد اتجاهات الفرد وحركة سلوكياته، كما وتنطوي هذه المقولة على مجموع الاحداث التي يضطر الانسان على مجابهتها سواء اتفقت مع ارادته او لم تتفق. وفسرت في العلوم الانسانية على انها تلك الحوادث التي تصيب الفعالية الانسانية او تحددها بفعل قوى طبيعية او خارقة للطبيعة. *«على ان جميع الاديان تذهب الى اعتبار الاله هو الذي يحدد المصائر البشرية»*(١) لكن قناعة هذه الدراسة تذهب الى أن المصير يتشكل على وفق النتائج النهائية التي تترتب على حركة الانسان، *«جملة سلوكياته، ليس بوصفها مصير فحسب، بل من حيث هي تحديد للماهية. فالمصير بوصفه جملة سلوكيات الفرد، وجملة علائم الهوية»*(٢) هو المعنى النهائي للمصير في هذه الدراسة.

يتشكل المصير على وفق النتائج النهائية التي تترتب على حركة الانسان جملة سلوكياته. وتزداد اتساع رقعة الماهية المحددة للمصير من خلال التوصيفات التالية التي سنقدمها رغبة في فتح الافق التفسيري لها.

---

(١) – بدوي، احمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (مكتبة لبنان – بيروت) ط/ ٢، ١٩٨٦. ص١٥٦

(٢)– اليوسف. يوسف سامي: غسان كنفاني (رعشة المأساة)، (دار منارات – الاردن)، ط/ ١، ١٩٨٥ص٨

المصير؛ جملة علائم الهوية... [١]

- انه الضرورة الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات.
- انه القوة التي لا يمكن ادراكها على الاطلاق، ولها يخضع جميع الناس. ويمكن ان تتجلى بلا ذات [٢]
- انه مجموع الحوادث التي تحدث للانسان سواء اتفقت مع ارادته ام لم تتفق. وتقع الحوادث بفعل قوى طبيعية او خارقة للطبيعة. وتعتبر جميع الاديان ان الاله هو الذي يحدد المصائر البشر. [٣]
- انه الذي يشكل الصيغة الاهم للوعي، وبواسطته كانت تتشكل لوحة العالم.
- انه قوة ميتافيزيقية متحكمة ومسيرة لحياة الانسان الفرد.
- انه كل ما ينتظر الانسان *«ان يحدث له في هذه الحياة، مثل الولادة، الزواج والانجاب، الثروة العمل، العذاب، والشيخوخه والموت»* [٤]

قبل كل شيء لابد من الاشارة الى عدم وجود مفهوم شامل للمصير على جميع المستويات - الحياتيةواللاهوتية والاسطورية. هكذا يبدو الامر، لم يكن في هذا الكون قدر او مصير واحد، بل مجموعة كبيرة من

(١)- اليوسف. يوسف سامي: غسان كنفاني، المصدر نفسه أص٨

(٢) - كلشكوف: الحياة الروحية في بابل، ترجمة عدنان عاكف حمودي، (دار المدى - سوريا)، ط/ ١، ١٩٩٥ص٣٣.

(٣) - بدوي، احمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، (مكتبة لبنان - بيروت) ط/ ٢، ١٩٨٦. ص١٥٦

(٤) - كلشكوف: الحياة الروحية في بابل، مصدر سابق، ص٣٣

المصائر لمجموعة كبيرة من الاشياء التي يتشكل منها العالم.

والواقع ان مفهوم المصير هو من اعمق واقدم المصطلحات التي انتشرت في المجتمع الذي ظهر في بلاد ما بين النهرين في العراق القديم عند السومريين والبابليين ايضاً؛ ومن اهم المصطلحات التي كانت شائعة في بلاد سومر ال [نام تار] Nam tar والتي تقابلها الكلمة الاكدية sim tu وتترجم الكلمة نام تار في السومرية الى كلمة المصير والقدر «*وتعني كلمة نام تار Nam tar ايضاً معنى اله القدر او شيئاً قريباً من ملك الموت. وجدير بالاشارة الى ان الاله نامتار يعتبر من الالهة المهمة والمعروفة في عالم الموتى عند البابليين وهو وزير العالم الاسفل ورسول الاله اريشكيجال، في بلاد سومر كان لكل فرد، لكل انسان نامتار خاص به هو سيد قدره ومقرر موته في خاتمة الحياة*»[1]..

لكن ت. ياكوبسن كان يعتقد ان مفهوم كلمة نام تار تطور على النحو التالي هذه الكلمة مثل مصطلحNomen agentic وقد تعني لا احد، لا شيء الذي يقرر المصير. وأغلب الظن ان ياكوبسن هنا يدعم كثيراً فكرة ان الانسان العراقي القديم كان حتى جاء الاكديين يؤمن بقدرة الانسان الفرد على ان يصنع المصير الخاص به، بينما يصنع الملوك مصير شعوبهم، والالهة تقرر مصير العالم. وهذه الفكرة مرجحة جداً للقبول في اغلب الدراسات الاركيولوجية والحفريات التي تحفر عقلياً الماضي والنص في العراق القديم وهذه ليست مشكلة عندما نرجع الى قراءة النسخة السومرية لملحمة كلكامش ونقارنها بالاكدية والبابلية،

---

(١) – كلشكوف: الحياة الروحية في بابل، المصدر نفسه، ص٣٤.

سنلاحظ خطاً بيانياً للهزيمة يرتفع الى اعلى درجاته كلما توصلنا الى الانسان في العراق الحديث، ثمة تحطم وتبدد للمنطق العقلي يصيب طرق التفكير لدى الانسان في العراق القديم.

وتشير هذه الصيغة Nam tar الى معنيين مختلفين اولاً: لا احد لا شيء الذي يقرر المصير. وثانياً: الشخص الذي يقرر مصيره بنفسه؛ فالكلمة Nam– Tar – Mu تعني ذاك الذي او الشيء الذي يقرر مصيري. لكن مصطلح nam tar قد يعني المصير بالذات..

في اللغة البابلية القديمة كان يشار الى المصير الفردي«*بكلمة شميتو اشارة الى كل ما كتب للانسان في هذه الحياة اضافة الى الموت الذي سيضع حداً لوجوده هنا. اما تعبير Ana simti alaku فكان يعني بالبابلية الذاهب الى مصيره يعني الذاهب الى الموت*»[1]..

اذن كل ما يقال حول هذه العلامات ان المصير كان في العراق القديم مقرر من قبل الاله: ايا ومردوخ وشمش هم من يقرر المصائر ويرسم الرسوم ويقسم السماء والارض بالقرعة.

وكان اوبنهايم قد اكد ان بأستطاعتنا العثور على ما يشبه هذه المفردات عند العرب القدامى والهيلنيين وكان يعتقد ايضاً ان المنية عند عرب الجاهلية كانت متسترة لكنها تعني الموت الذي يتظر الانسان.

وهكذا فأن المصير هو جوهر كل شيء وكل انسان وهو مستقبله المقدر من قبل الالهة. لكن النتيجة الاهم سوف نعرضها في السؤال التالي:من هو الذي يمكن ان يقرر المصير. لا يوجد جواب عند

(١) – المصدر نفسه، ص٣٦

الباحثين ويبدو انه لم يكن موجودا عند السومريين والبابلين انفسهم.. سوى تفسيرات ميتافيزيقية مبررة التوظيف انذاك..

يتضح من العرض الذي قدمناه ان المصير يتقرر في لحظة نشوء الظاهرة، لقد تقرر مصير المدينة عند تأسيسها، ومصير الانسان عند ولادته، لاترد في النصوص اشارات الى ذلك، ولكن تتوفر معطيات لصالح هذه الفكرة. يعرف الجميع الاهمية الكبيرة التي توضع في اولى الكلمات التي تقال للطفل عند ولادته: انها يمكن ان تصبح مصير الانسان خلال حياته وقد اعار ياكوبسن انتباهه الى البيتين التاليين من قصيدة نشيد ننكال:

أنا اعين الالهه نيتو على ولادة الطفل

أنا اعرف كيف يقطع الحبل السري ويتقرر المصير..

ويبدو من النصوص ان قرارات الالهة وكلمتهم والمصير المقرر من قبلهم تكون نهائية وغير متغيرة دائماً، وتقرير المصير الثابت للانسان عند ولادته، لابد ان يقرر مستقبله بشكل تام، ولابد في نهاية المطاف ان يقود الى القدرية التامة. نعتقد ان جزءاً من الحقيقة يكمن في كل من هذه التعديلات، لكن المهم، حسب رأينا يكمن في طابع العلاقة بين عالم البشر وعالم الالهة.

هذا العالم المعطى والمحدد بعلاقته للمصير جعل فريدريك هيغل يقول «*ان المعرفة الفلسفية لا تستهدف الا الاساسيات ذات الصلة الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه..اما الموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم بشكله الحقيقي، اي العالم بوصفه عقلاً..والعقل بدوره لا يشعر*

بكي انه كاملا الا مع تطور البشرية»(١)

وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعاً بحياة الانسانية بوصفها التعبير عن المصير، والانشغال بما سيؤول اليه ذاك المصير الذي يشكل اعمق غاياته واهدافه، يفسر هذا لنا، وهو معنى العبارة القائلة ان الحقيقية كامنة او باطنة في موضوع الفلسفة فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وتحدد مكانة الانسان في هذا الموضوع ومن ثم تحاول قراءة مصيره بعناية وليست عديمة الاكتراث به.

وفي نهاية حياته، اصبح هيغل يرى ان المصير التاريخي للانسان، الصليب الذي يتعين عليه ان حمله، هو ان يقبل تلك العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تحد من نموه الكامل..وهكذا حل تاكيد الضرورة التاريخية عند هيغل محل التفاؤل المستنير..فالضرورة التاريخية قد احدثت هوة بين الفرد والدولة..ذالك لان الطرفين كانا في العصر القديم على وفاق طبيعي، لكنه وفاقاً اكتسب على حساب الفرد، اذلم يكن الانسان يملك حرية واعية ولم يكن مسيطرا على العملية الاجتماعية.وكلما كان هذا الوفاق القديم اقرب الى الطبيعة كان من الايسر على القوى الجامحة التي كانت تتحكم في العالم الاجتماعي في ذالك الحين ان تقضي عليه.

ويؤكد هيغل وفق منطلق انثروبولوجي ان فقدان الحرية والوحدة هذا ظاهر في تلك الصراعات المتعددة التي تزخر بها الحياة البشرية، ولا سيما الصراع بين الانسان والطبيعة.ولقد اخذ اريك فروم هذا التحليل

(١) - ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص١١٣

وطوره كما قام بتوسيعه فعلاً في كتبه [١] انه محض تحليل انثروبولوجي من قبل هيغل.وتثبت هذه الحقيقة في الترسيمة الثقافية التالية: لقد جاءت الديانات الثلاثة من اجل حل هذه الاشكالية الانثروبوسية والان بعدما انتهى زمن الانبياء الذين حاولوا كثيرا وبجد تجميل هذه الاشكالية او هذا المأزق وان بطرق ميتافيزيقية كما نوهنا في المدخل الانثروبولوجي اذ يتم تجميلها وترميمها ميتافيزيقيا. اليوم اصبح هذا الترميم والتجميل لاشكالية تاريخية ابدية مرهونه ومرتبطة بالوجود التاريخي للانسان بوصفه وجوداً انثروبولوجياً خالصاً اصبح الفن والمعرفة والجمال هو المناط بترقيع المصير الانساني.هذا الصراع الذي حول الطبيعة الى قوة معادية يتعين على الانسان ان يسيطر عليها ادى الى قيام تعارض بين الفكرة والواقع بين الفكرة والعالم الفعلي بين الوعي والوجود.فالانسان يجد نفسه على الدوام منفصلا عن ذاته، في مواجهة عالم معاد له، غريب عن دوافعه ورغباته. فكيف اذن يستعاد الوفاق بين هذا العالم وبين امكانات الانسان..؟

لكن الجواب الهيغلي كان ذا نبرة وخطاً ميتافيزيقياً:«*ان الكنيسة ذات وظيفة اساسية في تاريخ العالم: هي وظيفة اعطاء الانسان مركزاً مطلقاً جديداً واعطاء هدف نهائي للحياة*». [٢]

---

(١) – فروم. اريك: مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة محمد رصاص، ، ط/ ١، ١٩٩٨. ٥٤

انظر ايضاً: فروم. اريك: الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، (عالم المعرفة – الكويت) العدد ١٤٠ في ١٩٨٩

(٢) – هيغل. فريدريك: كتابات الشباب اللاهوتية، مصدر سابق، ص٥٦.

حتى ظهر ماركس بوصفه خروجاً على يسار هيغل وأعلن عن اهم مقولات المادية التاريخية الاولى متفائلا الى حد كبير قائلاً: "لقد كشفتُ النقاب عن خرافة الانظمة الاجتماعية، ان مصير الانسان ليس معلقا في قلبه بل بين يديه.

" في نهاية الامر، يظهر الانسان بوصفه كائن انطولوجي الماهية، يبحث بجنون عن اسباغ المعنى والمغزى لوجوده في هذا العالم"

مارتن هيدجر.

ثالثاً: الفعل الانساني والتعبير عن الماهية

ان دراسة الفعل ومحاولة تأصيله في مجال انطلاقه الحقيقي من عالم الفرد، يعد بياناً اخراً يشكل الموقف من الفعالية الانطولوجية البشرية بوصفها مشكلة الماهية الفردية، والمصير الذي تقرره الالهة في الازمنة الاولى والتي تعد هنا في بحثنا هذا تعبيرات ميتافيزيقية عن البنية وتحديات البنية ازاء الفرد انطلاقاً من قراءة متمعنة للكثير من الباحثين في الانثروبولوجيا الدينيةونتذكر منهم اولاً اميل دوركايم *«بين الله والمجتمع ينبغي ان نختار.وهذا الاختيار تركني حيادياً الى حد بعيد لانني لا ارى في الالوهة غير المجتمع متجلياً ومتصوراً رمزياً.. ان المجتمع يجرد نفسه على مقاس او على صورة الالوهة»*. [١]

انما هو تمهيد ضروري لمعالجة موضوعة الفعل الانساني في سياقاتها التأريخية او حتى التفكر ملياً بقضايا الفرد المتجسد ذاتياً عن طريق

(١) – دوركايم نقلا عن بول فولكيه

الفعل..لكن القضية الاساسية في ان تحديد مفهوم الفعل او انتاج معنى اجرائياً له وفق منظور سوسيولوجي يصطدم بالعقبة التالية. اذا كانت الافعال الاولية للافراد هي وحدها القادرة على فهم ظاهرات علم الاجتماع الواسع، فلا يؤدي ذلك الى ان تكون. نتاج حرية الاختيار او حرية مدركة بصفتها مطلقة.«*لان فعل الفرد يتطور دوما داخل نظام من الاكراهات المحدد بوضوح تقريباً، ليس للفعل اذن شيء مشترك مع الالتزام على النمط السارتري.و بالمقابل لا يمكن ادراك الفعل بصفته الاثر البسيط لوضعية انتجتها [البنى الاجتماعية]*»[١]

واذا نظرنا في تاريخ المجتمع العراقي القديم وجدنا شيئاً اساسياً حول حقيقة الفعل الانساني في ذلك المجتمع بدافع من تقليديته هو تنسيب الفعل دينياً بوصفه جزءاً من المشيئة الالهية، نسب الانسان في تلك العصور أفعاله الى احد الالهة الكبار وهو امر يجري بالضرورة، وكان هذا على نحو شبه تلقائي، وسنرى ان اصل الاله في تلك المجتمعات القديمة الموغلة في القدم هو فرد كاهن، ساحر، مصاب بمس شيطاني، مجنون. المهم انه فرد انساني يتخفى وراء طقوس ويتلبد وراء معابد ويسلب الحقيقة او يسرق النار..

وكما انه لا يوجد اله ميت، او غير حي فانه بالضرورة ايضاً لا يوجد ولا يمكن ان نتصور، ما يكون الهاً ولا يكون في نفس الوقت فاعلاً الى درجة عالية، ان لم يكن في اعلى درجاته. وسنلاحظ مسألة اساسية وغاية في الاهمية الانثروبولوجية تلك هي ان اسقاط الانسان لصفاته

(١) – ر.بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق، ص٤٢٣.

الاصيلة الموغلة في الاصالة على الذات الالهية هو بحد ذاته شكلا كلفعل على المستوى اللاواعي على الاقل اللاشعوري عند الانسان في المجتمع القديم وهذه الظاهرة مازالت مستمرة في مجتمعات افريقيا والامزون والاندمان والانسان المعاصر في المجتمعات التقليدية اليوم..

اذن يمكننا اعتبار نظرية الفعل نظرية ذات تفاصيل ومعطيات يمكنها ان تكشف لنا عن الكثير من المسكوت عنه، لان ظاهرة الفعل الانساني ظاهرة اساسية ومركزية وذات قدر كبير من الحضور والتميز في اطار التجمعات الانسانية البدائية والحديثة.ويمكن ان يساعدنا على ان نفهم فهماً عميقاً العالم واحداثه كما يمكن ان نفهم انفسنا افراداً وجماعات وسلوكنا ازاء العالم والاخرين..كما ان«*نظرية الفعل الانساني*» تتضمن نظرة اكثر موضوعية الى طبيعة الانسان وسلوكه ومنطوياته، وربما بدا لنا ان الانسان ليس حيواناً اجتماعياًكما اعتقد ارسطو بل هو حيوان فاعل اولاً واخيراً هو مفكر لانه فاعل، وهو متكيف لانه فاعل لانه قادر على التكيف مع كل التحولات والظروف، ليس كما الحيوان على حساب صفاته الاكثر جوهرية وعلى حساب ماهيته كما شاهدنا في مسلسل التطور الطبيعي الذي مر به العالم منذ ملايين السنين بل هو متكيف مع الاحتفاظ بمواصفاته الانسانية بمعنى اخر هو متكيف على حساب التكيف والبيئة الخارجية نفسها. الذي يدفعنا فعلا للتفكير في تغير تعريف الانسان عند ارسطو من حيوان اجتماعي حطمت كل قدراته وهويته الفردية الخاصة الى اعتباره كائناً قادر على الفعل، قادر على اجتياز ذاته والخروج على مجتمعه وتجاوز العالم الذي يحاصره الى اشكالاً

اكثر انسانية للعالم. وعلى الرغم من ان تصورنا هذا يجعلنا قريبين جداً من رؤيا هايدجر للانسان بوصفه كائناً انطولوجياً يبحث عن معنى لوجوده في هذا العالم. ربما الفارق يكمن في ان الدرس الانثروبولوجي يؤكد القدرات الانسانية على نتائج [البحث عن معنى لوجودها في هذا العالم] على حسب تعبير هايدجر، بمعنى قدرة الانسان على تنفيذ هذه القدرات وسحق الابنية الاجتماعية التي انتجها هو وخلقها هو وبالتالي اجتياز العالم بوصفه عقبة تحرم الفعل الانساني من مدياته وافاقه الرحبة. وهذا هو جوهر الاختلاف بين رؤيتنا الانثروبوسية للعالم بوصفه ابنية اجتماعية اوجدها الانسان عبر نضجه التأريخي وبين رؤية هايدجر للعالم بوصفه بنية ميتافيزيقية بالمعنى الايجابي للكلمة هنا، فالعالم عند هايدجر نموذجاً فلسفياً متخيلاً هائماً عائماً.

والحق ان اختزالنا العالم الى ابنية سوسيو- ذاتية على غرار ما فعلنا في الفقرة الماضية ناجم عن ان تأملنا للفعل الانساني يمكنه ان يمدنا الى الابد بأمل قابل للتحقق وفهم جديد وادراك لحجم التنوع الشديد والثراء العظيم للماهية الانسانية من خلال فعلها ومقدراتها الذاتية. لكننا ازء مجموعة من الاستفهامات حول دراستنا او فهمنا ماهية الفعل الانساني؛فكيف سنعرف معنى الفعل الانساني هل من خلال فاعله ام مقصده ام سببه ام نتائجه؟ ام من خلاله هو نفسه؟ وهل يمكن ان يكون هناك فعل يقوم لذاته ام لابد ان يكون موجهاً الى شخص ما. اي هل الفعل هو رسالة دائماً؟ وستجيب بالطبع تعريفاتنا الواردة تباعاً عن الكثير من الاسئلة التي تواجهنا ازاء الماهية الانسانية العالقة بوصفها "

اشكالية الفعل".

تعريفات مقترحة للفعل:

- الفعل: في النهاية، هو اتصال بالعالم وبالاخرين على نحو ما.
- الفعل هو اعادة تنظيم البيئة على اشكالها المختلفة.
- هو من اوجه اعداد الذات لمجابهة العالم والاخرين. (١)
- هو احداث تأثير ايجابي مقصود في شيء او موقف او في العالم بشكل عام.
- هو تحرك قصدي.
- هو أداء تغييري محدد له ابعاداً انقلابية وزمن معين (٢).
- هواحداث امر ذي معنى ما وقصداً.
- هو تفاعل مقصود بين الذات والاشياء والاخرين على ان يكون موجهاً من الذات وليس من خارجها. (٣)
- نشاط منظم قصدي موعى به، ولا يكون الا كنتيجة لمشيئة فاعل معين.
- الفعل تكوين ذهني جسمي يتجسد موضوعياً في حركات وعمليات وهو بالضرورة ذو معنى وله مرجعية رمزية في اطار

---

(١) – قرني. عزت: الذات ونظرية الفعل، (دار قباء للنشر – القاهرة)، ط/ ١، ٢٠٠١. ص١٦٢.

(٢) – انجلز. فريدريك: دور العنف في التاريخ، ترجمة فؤاد ايوب، (دار دمشق للطباعة والنشر – دمشق) ط/ ١، ١٩٧٣، ص٧٨.

(٣) – قرني. عزت: الذات ونظرية الفعل، المصدر السابق نفسه، ص١٦٣.

علاقات الذات مع نفسها ومع العالم

- سلوك قصدي يتكون من عدد من حركات متسقة تنتج احداثاً موضوعية وحالات واشياء ذات معنى.
- الفعل تكوين ذهني جسمي موضوعي وقصدي، يغير من احوال الذات والعالم والاخرين ومن محتويات العالم ويحمل معنى. (١)

وفي حالة دراستنا وتأملنا العميق لتعريفات الفعل الواردة سنكتشف بعض من الامكانيات الجديدة التي لايمكن اهمالها على الاطلاق. وسنفهم بشكل اكثر فاعلية من ذي قبل ان الاتجاه ذهنياً ازاء العالم ينطوي على فعل، الانهمام بالذات وتعديل مقدراتها هو فعل انساني اخر له مرجعية رمزية لا بد منها في استكمال الفعل لمتطلباته، او كما ذهب فريدريك انجلز قد يكتمل الفعل الفردي وفق المفهوم الكلاسيكي له: هو اداء تغييري محدد له ابعاداً انقلابية وزمن معين، او في الاشارة التي ترى الفعل وجهاً من اوجه اعداد الذات لمجابهة العالم والاخرين.

يعيدنا هذا الى ان الفرد بوصفه كائناً فاعلاً هو بحاجة الى تحقيق فعله عن طريق فهمه اولاً لماعني الفعل التي يمكن ان ترد بعضها اعلاه او يمكن ان يكتشفها الفرد نفسه في مسيرة حياته واتجاهه نحو تغير عوالمه الذاتية والموضوعية على حد سواء.

(١) - المصدر نفسه. ص١٦٤.

رابعاً: البنية: التحديات المرتقبة.

ماذا تعني البنية: انها ابنية تتسم بالموضوعية والاستقلالية عن وعي وارادة الفاعلين وبالقدرة على التحكم بممارساتهم وتصوراتهم، وتشتمل على التصورات الذهنية التي تمثل الاساس الرمزي للسلوكيات والافكار والمشاعر والحكام العائدة للفاعلين المجتمعيين.

بيير بورديو

البنية: هي المجتمع او الشيء بدوننا " جان بول سارتر

البنية: هي كلية غريبة عن الانسان " ميشيل فوكو

اشكاليات البنية:

ربما علينا الاشارة اولاً الى ان الموقف من البنية بوصفها مفهوماً متماسكاً وذي تأريخ طويل تجذر منذ دوركايم مروراً بأنثروبولوجيا راد كليف براون وبرانسلو مالينوفسكي انتهاء بشتراوس ولم ينشأ في فراغ.ولكي نفهم هذا القول علينا ان العودة الى النزعة التجريبية المتزمتة التي سادت القرن التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور وضعية اوكست كونت، هذا يعني ان البنيوية قائمة على ذات الاعمدة التجريبية ذات الاصل الكانطي او العائد الى ديفيد هيوم. الاوهو مبدأ ان العقل ليس الحقيقة النهائية والحاسمة..ان اصل هذه الكلمة [البنية] قديم نسبياً، فنحن نجدها عند سبنسر ودوركايم الذي كتب في تقسيم العمل الاجتماعي يقول «*اما بنية المجتمعات التي يطغى عليها التضامن*

العضوي فمسالة اخرى» [١]

لكن كلود ليفي شتراوس كان قد حسم الموقف النهائي من البنية قائلاً:«ان المبدأ الاساسي هو ان مفهوم البنية لا يستند الى الواقع التجريبي، *«بل الى النماذج الموضوعة بمقتضى هذا الواقع. وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومين متجاورين جداً بحيث وقع الالتباس بينهما غالباً، اقصد مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية، ان العلاقات الاجتماعية هي المادة الاولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية»* [٢] لان *«ابحاث البنية لا تطالب بمجال خاص بين وقائع المجتمع، انها بالاحرى تؤلف منهجا خاصاً قابلا للتطبيق على مسائل اثنولوجية متنوعة وتنتمي الى اشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات اخرى»* [٣] وسنعرض بالتفصيل موقف الشك من البنية عند شتراوس لاحقاً. لكننا أميل الى اعتبار مفهوم البنية يشير الى نسق ثابت من التحولات الذاتية الجوانية، يتألف من عناصر يكون من شأن اي تحول في عنصر منها ان يؤدي الى تحولات في باقي العناصر الاخرى ذلك ان ارتباط العنصر بكلية من العناصر الاخرى يجعله خاضعاً للكل الذي يقوم فيه ويعطيه مبدأ الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء، بحيث لا

(١) – لومبار. جاك: مدخل الى الاثنولوجيا، ت. حسن قبيسي، (المركز الثقافي العربي – بيروت) ط/ ١، ١٩٩٧، ص٢٣٩.

(٢) – شتراوس. كلود ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية ج/ ١، ت د مصطفى صالح، (وزارة الثقافة والارشاد –دمشق)، ط/ ١، ١٩٧٧، ص٣٢٥

(٣)– شتراوس. كلود ليفي: المصدر نفسه، ص٣٢٦.

يمكن فهم اي عنصر من العناصر البنيوية خارجا عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة. بهذا المعنى فأن البنية لاتنطوي على اي بعد تأريخي، لان التاريخ يعني التحول والبنية لا تتحول، وبالتالي فهي لا تقترن الا بزمانها الخاص. وربما على هذا الاساس تم بناء او تشكيل عنوان هذا الكتاب. ان البنية لا تتحدى بمقدار ما تتحول، بالتالي هي لا تشكل تحديا لانقلابات الفعل وحركته على مستويات مختلفه خارجية داخلية اما الفعل فهو فعالية تحول انساني، نشاط متغير الاتجاهات من هنا كان العنوان يعلن توقفاً مفاجئاً «*بين تحولات الفعل وتحديات البنية*». ويبدو اننا سنصل بالقاريء الى نتيجة نحن نريد ان يصل اليها ان البنية بوصفها «*انظمة القسر والاكراه التي توجه الفعل الفردي*». تمارس اكراهاً وتعنيفاً في رسم خارطة الحراك الانساني في العالم ومن ثم مصيره.

اما التعريفات المقترحة حول البنية فهي تتغاير كثيرا على مستوى السطح لكنها في الاساس لا تبتعد كثيرا عن المعنى الواحد. انها انظمة سوسيولوجية تمارس تعنيفاً على الفرد العربي او العراقي الدروس والمبحوث هنا في هذه الدراسة.

تعريفات مقترحة حول البنية

البنية عند نادل «*مرادف لسستام، او تنظيم، ومركب، ونموذج، ونمط، كما انها لا تبتعد ابداً من حيث معناها مقولة المجتمع ككل*». [١]

(١) – لومبار. جاك: مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، (المركز الثقافي العربي – بيروت) ط/ ١، ١٩٩٧، ص٢٤٠ انظر في النوير، ص٢٦٢.

البنية (structure) بوصفها كيان مجرد يمكن تحسس مظاهرها وتأثيراتها على غير صعيد.

يشير مفهوم البنية غالباً الى العناصر الثابتة لنظام معين مقابل عناصره المتغيره. وهكذا تشير فكرة *«المفهوم لنموذج معين، اما الى ثوابت النموذج، واما الى مجمل الوظائف التي تربط المتغيرات فيا بينها، واما ايضا الى مجمل الثوابت والوظائف»* [١]

اما الانثربولوجي البريطاني راد كليف براون الذي عدها *«تدبير مرتب لبعض الاجزاء او العناصر التي تكون كلا معيناً او انتظام لعدد من الاشخاص ضمن مجموعة من العلاقات المحددة مؤسساتياً»* [٢] ويعدها براون مجموعة من العلاقات التي تشكل واقعاً عيانياً ملموساً خاضعاً للمعاينة المباشرة.

ويرى ايفانز بريتشارد *«اننا نعني بالبنية علاقات قائمة بين مجموعات، تتمتع هذه العلاقات بدرجة معينة من الثبات والاستمرارية.، وهذه البنية هي تركيبة منظمة تتألف من جماعات»* [٣] ولان ايفانز بريتشارد يؤكد على استمرارية الجماعة، فأنه يستبعد كلياً الافراد عن البنية.

بينما اعتبر مانهايم البنية الاجتماعية على انها *«نسيج القوى الاجتماعية في نشاطها المتبادل والذي نخرج منه مختلف نماذج الملاحظة والفكر"*

---

(١) – ر.بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، (المؤسسة الجامعية للدراسات– بيروت) ط/ ١، ١٩٨٦، ص٩٩

(٢) – لومبار. جاك: مدخل الى الاثنولوجيا، المصدر نفسه، ص٢٤٠.

(٣) – لومبار. جاك: مدخل الى الاثنولوجيا، مصدر سابق، ص٢٤٠.

وفي هذه الحالة يدل مفهوم البنية الاجتماعية بصورة ضمنية على مجمل العناصر لنظام اجتماعي معين»[١]

اما البنية على وفق تعريف لالاند[٢] هي ترتيب الاجزاء التي تشكل كلاً في مقابل وظائفها. تقال خصوصا في البيولوجيا على التكون التشريحي والنسيجي في مقابل الظواهر الفيزيولوجية ويمكننا ان نلاحظ في هذا التعريف الذي يضعنا على المسار التاريخي الصحيح لتشكل المفهوم ولا شك انه وجد طريقه الى العلوم الانسانية من خلال سبنسر ودوركايم ومن تأثرو كثيرا به الانثروبولوجيان الكبيران راد كليف براون ومالينوفسكي.

وسوف نستدل على منظومة من علاقات وقواعد تركيب ومبادلة تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة بحيث تعين هذه العلاقات وهذه القواعد معنى كل عنصر من العناصر «*وقد كان ماركس اول من طبق وهذا عن وعي كما تشهد بذلك مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي المنهج البنيوي في تحليله للرأسمال..*»[٣] لكن الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، تحدد بكلمة [عناصر المتماسكة] فيما بينها بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الاخرى ويتحدد هذا العنصر بعلاقته بالعناصر الاخرى وهذه العلاقة تتميز بأنها [داخلية، ثابتة] التي تميز مجموعة ما بحيث تكون هناك اسبقية منطقية للكل على الاجزاء،

---

(١) – ر.بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق، ص ١٠٠.
(٢) – انظر ايضاً في موسوعة لالاند، مصدر سابق. ٤٦٦.
(٣) – غارودي، روجيه: البنيوية فلسفة موت الانسان، مصدر سابق، ص١٧

اي ان لكل عنصر من البنية لا يتخذ معناه الا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة، وان الكل يبقى ثابتاً بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات واخيراً سنلاحظ ان هذا الكل من العناصر ذات العلاقات [البدخلية الثابتة] خاضع بالنتيجة الى *«نسق من التحولات يخضع لقوانين من حيث هو نسق، وذلك في مقابل الخصائص التي تتمتع بها العناصر»* [(١)].

وعلى اثر هذه الصيغة الاخيرة لتعريف البنية، نكون قد استوفينا شروط البنية الشتراوسية التي وضعها شتراوس في كتابه [الانثروبولوجيا البنيوية]: *«اننا نعتقد انه لكي يصح اطلاق لفظ بنية على نماذج ما ان عليها ان تحقق الشروط التالية:*

اولاً: يجب ان تتمتع البنية بخاصية المنظومة، اي تتألف من عناصر يستتبع تغيير احدها الى تغيير باقي العناصر الاخرى كلها.

ثانياً: كل نموذج ينتمي الى مجموعة من التحولات التي يطابق كل منها نموذجا من اصل واحد بحيث يشكل مجموع هذه التغيرات مجموعة من النماذج.

ثالثاً: تسمح لنا الخصائص المذكورة اعلاه بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغير احد عناصره.

واخيرا فأنه يجب بناء النموذج بحيث يستطيع عمله تسويغ جميع الوقائع الملاحظة..» [(٢)]

---

(١) – بنعبد العالي. عبد السلام: الميتافيزيقيا، العلم والايديولوجيا، المصدر نفسه، ص ١١

(٢) – شتراوس. ليفي: الانثروبولوجيا البنيوية، ت مصطفى صالح، (وزارة الثقافة والارشاد –دمشق)، ط/ ١، ١٩٧٧، ص٣٢٦

لكن طروحات غدنز تساعدنا اكثر على تعميق افكارنا حول موضوعة البنية وعلاقتها بالفعل عند الفرد، يقول لنا ان البنية«*تتغلغل دائماً بالفعل ولا تتوجد الا فيه ومن خلاله. بل ان الفعل هو الذي ينتجها او يعيد انتاجها*»[١]. وعلى هذا الاساس سيتم تبني هذا الافهوم بشكل كامل ويتم من خلاله تعزيز توضيحاتنا حول اشكالية البنية القائمة في مواجهة الفرد، فهي احياناً تدل على البنى الاجتماعية التي تشير الى«*انظمة الاكراه التي تشكل معالم للفعل الفردي.واذاأضفنا الى هذا التعريف المقبول تماماً الاقتراح القابل للنقاش القائل بأن البنى تكفي في جميع الحالات لتحديد الفعل الفردي اي انها لا تترك للشخص في الحالة العامة، اي هامش من الاستقلال، فأننا نحصل على نوع منتشر جدا من صنف البنيوية*»[٢]وهكذا يمكن ان يظهر مفهوم البنية مترابطاً مع مفهوم النظام اذا اعتبرنا ان النظام هو مجمل العناصر ذات التبعية المتبادلة.ولكن يمكن ان يظهر كذلك وكأنه معرف ضمنياً او صراحة بمواجهة مجموعة اخرى من المفاهيم او بالتماس معها، في اتجاهات متنوعة جدا ربما يستطيع الوضع العام وحده ان يحددها.

تشكل البنية كما المح ماركس ومن بعده ليفي شتراوس عبارة عن توسطات بين الممارسة الاجتماعية التي هي منبع البنى كافة وبين المعاش، اي النشاط الانساني الفردي، المتحدد في شكله بهذه البنى، لكن غير المختزل اليها..على وفق هذا الاساس لا يمكننا ان نضع البنى جميعا

(١) – خليل. فؤاد: المجتمع النظام البنية، مصدر سابق، ص ١٤٧

(٢) – ر.بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مصدر سابق، ، ص١٠١.

على مستوى واحد: «فهناك بنى هي قيد التكون والتشكل ولا تزال بعد محض مشروعات انسانية قيد التنفيذ، وهناك بنى اخرى لا تعدو ان تكون لا وعيا متموضعا لبنى مكتملة التشيؤ. ذلك ان كل ما في الوجود يمر بواسطة البشر، بما فيه عطالة بنى اللاوعي الموضوعي المستلبة»(١)

لكن احد المسائل المهمة حول البنية انها ليست ذات وجود عياني«*دائماً*» او تجريبي قابلا للقياس انما هي بناء نظري للاشياء يسمح بشرح علاقاتها الداخلية وبتفسير الاثر المتبادل بين هذه العلاقات انها نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهذه في الاصل فكرة مشيل فوكو التي بينها جيداً في دراسته للقوة والسلطة وحتى الجنسانية بوصفها بنى قابلة للانكشاف ويمكن فهمها جيداً في عالم ما بعد الحداثة. معتبراً انها بناء مغلق ومستقل بذاته لا يحتاج في تحولاته الى اي عنصر خارجي. وبسبب هذه الاستقلالية تنزع البنية الى الثبات والاستقرار

ان الشر هو نوع من الفضيحة، التي تفرض نفسها على الانسان. وتكون دائما امامه.

هنالك دائما ما لا يمكن التصريح به للعقل. انها لفوضى وجودية.

بول ريكور

(١) – غارودي. روجيه: المصدر نفسه، ص١١٥

الفصل الرابع

ما بعد الحداثة او العالم ينقض ذاته

الفرد والمخاض الميتافيزيقي

نحو تنقية فلسفية للأفاهيم

اولاً: موت الفلسفة واشكاليات مابعد الحداثة.

ثانياً: نهاية المطلق في العقل الغربي المعاصر.

ثالثاً: موت الانسان في التاريخ.

الفلسفة في قضايا الانثروبولوجيا الثقافية.

اولاً: موت الفلسفة واشكاليات مابعد الحداثة.

اذا كان ثمة مدخل حقيقي لفهم العقل الغربي فهو في صراعه مع الحداثة. لان قصة هذا الصراع تعني قصة نقد العقل الغربي لذاته بأعتباره هو العقل، دون اي تابعية او تخصيص. وهي قصة نقد هذا النقد هكذا قدم قدم المفكر الكبير مطاع صفدي كتابه [نقد العقل الغربي](1) وبمقدار ما كان تلمساً جريئا وعنيدا للحلقة الاضعف من سلسلة حلقات تطور الفكر الغربي. وهذا ما اكده ستيفن وينبورغ في مؤلفه [حلم بناء نظرية نهائية](2) في فصلا عدائيا الى حد كبير عنونه [ضد الفلسفة] كتب في مقدمته قائلاً: *«ان الفلاسفة لم يأتوا باي معرفة ولا حتى اعانة للمعرفة العلمية طوال القرن العشرين، الفلسفة اذن تمرين عديم الفائدة بل مؤذ للفكر»*.(3)

سنمضي بحثنا قريباً من مطاع صفدي وليس بعيدا جداً عن عدائية وينبورغ اذ ان فلسفة مابعد الحداثة عدت فعلاً بمثابة نكبة اخرى للعقل

---

(١) – صفدي. مطاع: نقد العقل الغربي؛ الحداثة ما بعد الحداثة، (مركز الانماء القومي – بيروت) ١٩٩٠، ص٥.

(٢) – الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء.

(٣) – دورتيي. جان فرانسوا: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها، مصدر سابق. ص٤٣.

البشري، رصاصة في رأس تأريخ طويل من العناء الفلسفي والتأمل، وشكل تيار ما بعد الحداثة [ازمة عقل][(١)] بدت اولاً مشروعاً خصباً في *«نقد الحداثة»* هذه التسمية الاكثر اخلاصا وتلمساً لمحاور الفكر وقلق تشّكلاته في القرن العشرين، العصر الذي شهد الخروج على الايديولوجيات الشاملة قبل ان يكون ثورة نقض او نقدٍ للعقل الحديث. هذا العصر الذي فتح هابرماس وريث فرانكفورت ولكنه على نحو ما كان خارجا على تقاليدها ومصفيها بأتجاهه صوب موضوعات الفلسفة الانجلوسكسونية: اللغة الاخلاق وتجنبه نقد المجتمع الحديث، واعادة النظر في تصوراتنا عن العالم بعد هيغل وماركس وتراجع رغبات وطرائق التغيير. فيما ذهب الجميع بعده في طريق الانتقام من الحداثه والخروج عليها، لقد فتحت محاولات [تفكيك الكينونة] الهايدجريةالباب الى عالمه الضبابي وأصبحت وظيفة الفكر الفلسفي *«ليست اقامة نظم جديدة وانما تفكيك خطابات تقدم لنا بأعتبارها خطابات الحقيقة والعقل»*[(٢)]هذه الرؤية التي احالة الاتباع على الفور الى نقد النقد، او تحطيم الماهية والحداثة والعلوم. وصيغت المرحلة الاخرى عبر مواقف سارتر التي افقدت وجودنا معانيه مرورا بمحاولات ميشيل فوكو الذي انهك نفسه ليبين انه بأمكان العقل ان يكون مرادفاً للهيمنة والمعرفة، وجاك دريدا الذي شغل نفسه بتفكيك الخطابات التي تدعي الكونية، واجهض المشروع الظاهراتي لدى هوسرل وان كان قد جر مع

(١) - المصدر نفسه، ص١٢٤.
(٢) - المصدر نفسه. ص٥٢.

ظلاله عقولاً فذة على شاكلة [جورج غادامير، ميرلوبونتي، لوفيناس، ريكور] كل الذين خرجوا من ارث الظاهراتية وتابعوا فيها بعد طرقهم الخاصة بهم، انتهاءاً باعلان فرانسوا ليوتار نهاية [الحكايات الكبرى][١] للحداثة مؤذناً الدخول في فترة ما بعد الحداثة وهي الفترة التي ستوقف عند تناولها بوصفها خارج سياقات بحثنا الحالي. سيصل بنا هذا الى ان الحداثة التي كانت قد شكلت ولادة العقل المعاصر بمزاجه العام فيها تشكل نقديات الحداثة اليوم بمثابة اعلان جاهز ومدفوع الثمن لنهاية تأريخنا العقلي المعاصر.

ان تاريخ الحداثة ومن ثم ولادة الموجود العيني الكائن الفرد، ورسم حدود الماهية يبدأ مع اسئلة كانط ويمر عبر مقاربات شيلنج ويزداد عمقاً وسحراً مع [فينومينولوجيا الروح] [٢]ظاهريات العقل الذي احرج به فريدريك هيغل الجميع ومن ثم جماعة نقد امبراطورية الفكر المطلق والامبراطورية تحديدا [اليسار الهيغلي] او [معهد الابحاث الاجتماعية في فرانكفورت] ومن ثم نقد الفلسفة والايديولوجيا الالمانية عند ماركس انتهاءا بنقد مصائر الحداثة والانسان وأعلان نيتشه وهايدجر موت الفلسفة.

لقد سجل القرن التاسع عشر تحرر العلوم الانسانية[٣] من قبضة

(١) – المصدر نفسه. ص٥٢.

(٢) – يروي هيغل في فينومينولوجيا الذهن مسيرة الفكر او العقل: استيقاظ " الشعور بالذات " عند الانسان الاول والاساطير البدائية والعقل عند الاغريق والديانة المسيحية والعلم.

(٣) – لقد حصلت العلوم الانسانية في نهاية القرن التاسع عشر على استقلالها، فلقد

الفلسفة، ربما الى الابد وربما هي قطيعة ابستمولوجية انتجتها تمايزات الموضوع المستندة اليه. التي علق البعض اثرهاء*على ان تحرّر العلوم الانسانية قطعت اغصان جديلة من شجرة المعرفة الفلسفية، عاشت الفلسفة بعده في بداية القرن العشرين ازمة هوية. ولم تعد الميتافيزيقيا تجذب الانظار ذلك ان معرفة الطبيعة او الانسان لم تعد من بين مهماتها.. ماالذي تبقى بحوزتها، خاصاً بها: الاخلاق؟ تاريخ الافكار؟ دراسة الكلاسيكيات؟ عندها كان موت الفسفة قد اعلن نهائياً.*»[1]

نهاية المطلق في فلسفة فريدريك نيتشه

لقد نزع فريدريك نيتشه F.Nietzsche [2] (١٨٤٤-١٩٠٠) عن الانسان ظلاله الاخلاقية والميتافيزيقية كما رسمتها الفا سنة من الاكاذيب والاضاليل، نزع من رأسه ثقل اكاذيب العقلانية الاغريقية ثم بدد أضاليل المطلق الكلي الكانطية، عندما اعلن قبل مئة عام وسنوات بضع، عن حقائق ثلاث يمكنها بلا شك ان تثقل كاهل قدراتنا العقلية التي نتباهى بها دائما، وتسحق قدرتنا على استيعاب اشكاليات الوجود الموضوعي والافناء الذاتي لكنها ستبدد ظلام دامس ساد تاريخنا العقلي

=رأى علم النفس التجريبي النور ثم اتجه علم الاجتماع والانثروبولوجيا الى الابحاث الميدانية، واحدثت كراسي جامعية وكانت اللسانيات والتاريخ والاقتصاد قد طورت قبل ذلك مناهجها الخاصة بها. كل علم من هذه العلوم كان يؤكد استقلاله ويبحث عن قطيعة مع التخصص الام.

(١) – دورتيي، جان فرانسوا: فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها، مصدر سابق، ص٤٩.

(٢) – فريدريك نيتشه فيلسوف التشاؤم الالماني الذي تأثرا كثيرا بأراء أرثر شوبنهور، صاحب مؤلفات، هكذا تكلم زارادشت وهذاهو الانسان ومؤلفات اخرى كثيرة..

قرون طوال.

أعلن نيتشه:

اولاً: نهاية الاكذوبة المقدسة.

ثانياً: ان الانسان لا يمكن الا ان يكون صانعاً ماهراً لاوهام معيارية ينبغي تحطيمها. اي تحطيم الاصنام.

ثالثاً: اقر انه قد *«تم تجريد الواقع من قيمته ومعناه وحيويته عن طريق اصطناع عالم مثالي من الاكاذيب»* [١].

وبمجرد ان اعلن نهاية المطلق وموت الاله في الفلسفة الالمانية، توفي نيتشه عام ١٩٠٠ ومن ثم أقترن اسمه بذكرى شيء هائل ورهيب وأزمة لم يعرف لها مثيل على وجه الارض وكُرسَ قديساً وفيلسوفاً ومحطماً لاصنام القرن التاسع برمته، الذي اعلن قرناً نيتشوياً بلا منازع شكّل مزاجه الفلسفي ومقولاته حول القلق والعدم والمعنى واسئلة المصيرالتي لازمت الانسان منذ القرن التاسع الى اليوم. اصبح نيتشه هو القرن التاسع عشرعلى غرار القرن الثامن عشر الذي عد ماركسياً والسابع عشر هيغلياً والسادس عشر ديكارتياً بأمتياز..

مضى نيتشه بعيداً ومعه ضاع زمن البحث عن مغزى ما لوجودنا في هذا العالم، لكن بعد تحليل الفوضى الواردة في نبوءاتهNietzsche سوف لا يفاجئنا بيكيت بملله المبرر عن زمن اختزال الحياة والانسانية الى مجرد حالة انتظار عبثية لـ غودو لاطائل من وراءها ولا معنى. ثم

---

(١) - نيتشه. فريدريك: هذا هو الانسان، ترجمة علي مصباح، (دار الجمل - بيروت)، ط/ ٢، ٢٠٠٦، ص٨.

العبث والطاعون انتهاء بولادة المتمرد الكاموي - الفرد غريب الاطوار الذي انتجته مخيلة كامو -والذي اعلن ان: *«انا اصرخ قائلاً انني لا أؤمن بشي، وان كل شيء عبث، ولكنني لا استطيع الشك في صرختي، وينبغي لي على اقل تقدير ان أؤمن بأحتجاجي. ان البديهية الوحيدة التي اتلقاها في صميم التجربة العبثية، هي التمرد.. ان التمرد ينشأ عن مشهد انعدام المنطق.»* [1]

لكن المهم ليس هو الاعلان عن موت المطلق،بل التمعين في رماده كما فعل باتاي، بحيث يمكن للحد ان ينبجس دائماً، كما لو ان موت الاله هو حادث قتل مستمر ينبغي معايتته وتمعينه لكي ينبجس هذا الى الحد الذي يحدث الاختراق. ولقد رمز موت الاله في الفكر المسيحي الفلسفي الغربي، او قتله المستمر، في ادبيات الحداثة البعدية الى موت تشكيلة اجتماعية استمرت قرون طوال، كما رمز الى ثورة فرويدية على الاب وتقسيم ارثة المجيد بين الاخوة الاعداء، رمز الى موت الطوطم الاخير الذي استولى ذهنياً على العالم قرون لا تحصى اليوم، كما يرمز الى *«كل تلك الثروة الفاحشة من الافاهيم التي ستتزود ومضات حية دائماً من محايثة الحد، بأعتباره دنيوية مغامرة محفوفة بالخطر، معلقة في مطلق الفراغ، لكنها دنيوية لم تطلق الميتافيزيقيا بل جرتها الى صميم تشكيلها كحد من حدودها الاكثر اثارة للغواية والشغف»* [2]

---

(١) – كامو. البير: الانسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، (منشورات عويدات – بيروت)، ط/ ٢، ١٩٨٠. ص١٥.

(٢) – صفدي. مطاع: نقد الشر المحض؛ نظرية الاستبداد في عتبة الالفية الثالثة، (الانماء القومي– بيروت)، ط/ ٢، ٢٠٠١. ص٢٦٦.

موت الانسان في فلسفة ميشيل فوكو

بعد نيتشه سارت الامور على هذا المنوال حتى باتت اشكالية المعنى في تجربة الفرد المؤطرة مجتمعياً على مستوى الفلسفة ومواجهات العلوم الانسانية بين مد وجزر تعيد كل يوم تشكيل نفسها وترميم معطياتها ومهاجمة العقل الثقافي المتحجر وفق التوصيف العام للمؤسسة الاكاديمية الرسمية.الزمن الذي تم التعبير رسمياً عنه في نبوءة مفارقة للعقل وللتاريخ الفلسفي برمته وللمنطق خرجت عن ممثل فذ لسوسيولوجيا مابعد الحداثه الانسان[١] مقولته الشهيره التي اعلن عنها غير مرة وصراحة في مؤلفه [**الكلمات والاشياء**]: لقد مات الانسان وما عاد ممكناً التفكير في ايامنا هذه الا في فراغ الانسان المختفي.. سيختفي ويضمحل الانسان؛ مثل وجه من الرمل في اقصى البحر. لقد خرج فوكو على حدود العقل وأطره عندما اعلن نهاية غريبة الاطوار لحياتنا اليومية، مات الانسان *«انه ليس اقدم المشكلات التي طُرحت على المعرفة الانسانية ولا اكثرها ديمومة.. فالانسان هو اختراع يبين لنا علمنا العقلي بيسر وسهولة حداثة عهده. وربما وشوك نهايته»*[٢].

---

(١) – يجب ان نميز في هذا المجال بين مقولة [موت الانسان] التي جاء به فوكو ومقولة [موت الذات] التي جاء به التوسير.

(٢) – لقد كتب فوكو في مكان اخر" قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للانسان وجود، مثلما لم يكن من وجود لقوة الحياة او خصوبة العمل او الكثافة التاريخية للغة. فهو مخلوق حديث العهد جدا فطره انتاج المعرفة بيديه، قبل اقل من مائتي سنة "... " ان الانسان لم يكن له نمط وجود خاص في التصور الكلاسيكي للمعرفة، ومن ثم كان من الممكن بالتالي تفريد الانسان، بوصفه عقدة علاقات، نقطة تقاطع خطوط القوة، محلا يتشابك فيه التصور والكينونة، موجة في خضم المقال الذي يتمفصل فيه ماهو

لاشك ان فوكو كان قد استقى هذه الرؤية والمنهج من نيتشه، واذا كان المجال لا يسمح بمناقشة مختلف القضايا التي تجمعه بنيتشه، خاصة وان فوكو قد عرف واشتهر على انه من البنيويين اي المناهضين للتاريخ وللذات والانسان وهو امر انكره في اكثر من مناسبة، في حين ان علاقته بنيتشه كان قد اكدها وثمنها وقال في معرض حديثه عن خلفيته الفكرية وافقه النظري: [انا نيتشوي] وهو فعلا كان قد كتب نصيين اساسيين لهما علاقة مباشرة بنيتشه وهما: [نيتشه.فرويد وماركس] ١٩٦٧ وكتب ايضاً [نيتشه الجينالوجيا والتاريخ] ١٩٧١.[١]

على ان هذا لا يعني على الاطلاق ان فوكو يريد موت الانسان ليذهب الجحيم مع مطلقاته بوصفها الضحية، وهو الجاني [٢] ابداً ما اراد د فوكو موت الانسان رغبة في او بحثاً عن براءة لاهوتية، لان الانسان هو المتهم الوحيد من وراء مقتل الاله الذي اعلن على لسان نيتشه؟ لايمكن لفوكو ان يفكر هكذا ابداً، ولا حتى يريد. ربما لان فوكو لا يريد الانخداع بأي وهم، هو يتحدث عن تجربة عيانية يومية مكرورة، عن واقع انساني يبعث على الغثيان. انه انثروبولوجي ملتزم

=متصور وماهو كائن.. " الكلمات والاشياء " ص٣١٩

انظر في: فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، ترجمة مطاع صفدي واخرون، (مركز الانماء القومي - بيروت)، ١٩٩٠.

(١)- فوكو. ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجمة الزواوي بغورة، (دارالطليعة - بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٣، ص١٧.

(٢) - هكذا يفهم غارودي مقولة موت الانسان عند فوكو ويحاول بكل مالديه من قدرة في كتابه البنيوية فلسفة موت الانسان تحطيم كل من فوكو والتوسير وشتراوس بأسم الدفاع عن الماركسية التي تنصل عنها فيما بعد عندما لم يعد يحصل على دعم من احد.

لكنه حالمٌ اكثر مما هو فيلسوفاً، من هنا كلن يعلن في كل مقال مؤكدا نسبه الجليل لينتشه وهايدجر وهما انثروبولوجيين على مستوى العقل، واغلب الظن انه عندما يناقض عظمة عدمية نيتشه وكينونة هايدجر، يعرف جيدا ما يفعل حيالهم! ويعلم ايضا انه يناطح جدران حجرية!

من هنا ان السؤال الذي قدمه غارودي:هل يقودنا موت الاله بالضرورة الى موت الانسان؟ [١] الذي علي ان اعترف ازاءه انني لم افهم الى الان السبب الذي يجعله متحامل الى هذا الحد على التوسير وشتراوس وفوكو؟

كما ان سؤاله هذا لا ينم عن فهم حقيقي لانثروبولوجية فوكو من قبله بقدر ما ينم عن عدائية وغيرة مريرة. ربما ان الموضوع اكثر تعقيدا حتى من موته الذي اذهل الجميع رغم انه يحتمل اشكالية كبيرة اعادته الى نيتشه لقد توفي فوكو ١٩٨٤ بمجرد ان اعلن [موت الانسان]:-

«علينا ان نذكر دائما ان نهاية الميتافيزيقيا التي جاء بها الينا نيتشه ليست سوى الوجه السلبي لحدث اكثر تعقيدا بكثير، كان قد طرا على الفكر الغربي، وهذا الحدث هو ظهور الانسان، غير انه لا يجوز الظن انه برز فجاة في افقنا، فارضا واقع جسده الفظ وعمله ولغته على تفكيرنا بشكل عنيف ومحير، فليس البؤس الوضعي للانسان هو الذي قضى على الميتافيزيقيا. مما لا شك فيه، اذا ماتوقفنا عند المظاهر، فأن الحداثة تبدأ عندما يشرع الكائن الانساني في الوجود داخل عضويته، وفي جمجمته

(١) - غارودي. روجيه: البنيوية فلسفة موت الانسان، ترجمة جورج طرابيشي (دار الطليعة - بيروت) ط/ ٣، ١٩٨٥. ص١٢.

وهيكل اعضائه وفي كل عروق فيزيولوجيته؛عندما يبدأ تواجده في قلب العمل الذي يسيطر عليه نظامه ويفلت منه نتائجه؛عندما يسكن فكره طيات لغة اقدم منه، الى حد انه لا يستطيع السيطرة على المعاني التي يثيرها، مع ذلك لقد تخطت ثقافتنا عتبة ما نعتبره مدخل حداثتنا، عندما انكببنا على التفكير في التناهي بأرتجاع مستمر الى ذاته. ان تعريف التناهي ينطلق دوما من الانسان الواقعي ومن الاشكال التجريبية التي يمكن تعينها لوجوده»(١)

«لقد وصل نيتشه الى النقطة التي عندها يمتلك الانسان والله بعضهما، حيث يكون موت الاول مرادفاً لزوال الثاني، وحيث ان الوعد بالانسان الاسمى يعني اولا وقبل كل شي حتمية موت الانسان الوشيك، فهذا فأن نيتشه عندما يطرح علينا هذا المستقبل كأستحقاق وكمهمة في ان معا انما هو يعين بذلك العتبة التي يمكن منها للفلسفة المعاصرة ان تستأنف التفكير؛ وسيبقى نيتشه بلا ريب مشرفا من علّ على مسيرتها الى امد بعيد. ولئن كان اكتشاف العودة يعتبر عن حق نهاية الفلسفة، فنهاية الانسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة، فلم يعد يمكن اليوم التفكير الا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الانسان المندثر»(٢)

على اي حال ان فوكو الذي اعترف ان التحليل النفسي والاثنولوجيا

---

(١) – فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، ترجمة مطاع صفدي واخرون، (مركز الانماء القومي – بيروت)، ١٩٩٠، ص٢٦٣ – ٢٦٤.

(٢) – فوكو. ميشيل: الكلمات والاشياء، المصدر نفسه، ص٢٨١.

يحتلان مركزا مرموقاً في معرفتنا الحديثة.. هو لا يبالغ ابداً لانه [حق تأريخي] ظهر بشكل مثير للريبة في تعلق فوكو باعمال جاك لكان وشخصيته الغريبة، يحيلنا هذا الى مشكلة كبيرة تلك هي: ان يفقد الانسان مركزه الوجودي ليخرج اعزلا من تاريخه الخاص ويدخل مدججا بالقلق عالم الوهمية والعدم، هكذا دخلنا القرن العشرين مدججين بالخوف والقلق والموت لكنها اشارات واقعية لجدل ذاتي وموضوعي يعبر عن نفسه بحركة بيانية لفعاليةِ تحرر ذاتي يعانيها العقل الانساني خارج مدركات الحس البشري.

في نص يعود تأريخه[1] الى عام ١٩١٧ يعترف سيجموند فرويد من خلاله: *«كونه قد الحق بالكبرياء البشرية ثالث اذلال كبير لها بعد كوبرينكوس وداروين»*[2] وهذه حقيقة ايضا لانه اذا تأكدت صحة تنظيرات فرويد تكون قد افقدت عالمنا الانساني من جديد مركزه عندما

(١) – سيجموند فرويد: انظر من مصاعب التحليل النفسي.

(٢) – الاذلالات الثلاثة الاكتشافات الثلاثة (الفلكية والبيولوجية والنفسية) ويشار اليها بالانكشافات التي اصابت الانسان وجعلته عاريا ووحيدا في هذا العالم بدأت اولاً: بكوبرينكوس الذي اكتشف: (ان الانسان وكوكبه اليوم محض نقطة لا متناهية الصغر وعادمة الشأن في بحر المجرات والافلاك الذي لا قرارة له). وثانياً: داروين الذي استبدل التاريخ التوراتي القصير الذي لا يتجاوز عمره ٦٠٠٠ سنة بين الانسان وربه، بالزمن الكبير للملحمة الحياة المتوحشة التي لا يمثل فيها مليونا سنة من التاريخ وما قبل التاريخ سوى فاصلٍ عابر في عملية انتشار الحياة على كوكبنا وتكوين كوكبنا من الفضاء الكوني). وثالثاً: فرويد الذي كشف عن قطاعات الشخصية الثلاث (الانا والانا الاعلى والهو) المتنازعة مع نفسها وبعضها في حكم الانسان وتوجيه فعله وتشكيل مصيره

ينظر في: غارودي. روجيه: البنيوية فلسفة موت الانسان، مصدر سابق. ص٨.

«اعطت عن الانسان صورة باتت معها نفسه محبوكة بخطوط قوة او بأوتار صادرة من مناطق بعيدة وازمنة سحيقة، ومهيئة في كل لحظة وآن للانحلال» مؤكداً بذلك ان الانسان العقلاني والاخلاقي بالمعنى التقليدي، الانسان المسؤول عن افكاره واعماله، انما هو وهم. فالفرد المتماهي مع السلطات الحاملة للالتزام الاخلاقي هو ضحية اوهام [الانا الاعلى] الذي يقيم، بحسب فرويد، اوثق العلاقات وأكثرها حميمية مع المقتنى السلالي، مع الميراث السحيق القدم للفرد. وبين ايعازات ما فوق الشخصي [الانا الاعلى] وبين دينامية ما تحت الشخصي [الهو]، لا يعود في مستطاع الانسان ان يعّرف نفسه بمفردات الذات وانما فقط بمفردات البنية)[1].

لكن بول ريكور، وهو الاخر الذي طرح وجهة نظر فرويد حول [جذرية الايمان بتحكم الفاعل في ذاته]، لكنه نقل لنا حديث فرويد عن ثلاثة جروح للنرجسية الانسانية والتوظيف هنا [جروح نرجسية] اقل وطأة بلا شك من توظيف غارودي، اذن كان ريكور هو الاخر يتحدث عن ثلاث جروح نرجسية لانسانيتنا:

- فمع غاليلو اكتشف الانسان انه ليس مركزا للعالم!
- ومع داروين انه ليس في مركز الحياة!
- ومع فرويد انه ليس في مركز نفسيته الخاصة به!

فيما يركز ريكور على معارضته فكرة مجانية اكتشاف الذات قائلاً: *«ان قرار الولوج الى مسالة الشر من خلال الباب الاضيق للواقع الانساني*

(١) - المصدر نفسه. ص ١٠.

يعبر فقط عن اختيار مركز المضمون»(١). وهو اي ريكور فعلاً اذا كان قد عارض مبكرا فكرة ان الانسان يعرف نفسه بطريقة انية وشفافة، واجه بقوة في نفس الوقت التحليل النفسي من اجل استعادة رؤية للفاعل تكون قد عبرت امتحان هذا اللاوعي لذاته حقيقية..

اذن هل ستكتمل حلقة دي غولتييه بحركة دائرية تبدأ بأعلان نيتشه عن موت الاله الغربي وتنتهي بأعلان موت الانسان؟

لا أظنها ستكتمل هذه الدائرية المفرغة من المركز وسنكتشف سوياً في هذا البحث: موت مقولة الموت نفسها وسنصل الى اشكالا اخرى مناقضة للموت يصل الى اعلى درجات التناقض بدءاً بأشكال التحلل مرورا بالتحول انتهاءاً بالولادة من جديد وسنقف هذه المرة امام سورين كيركجورد مؤسس الفلسفة الذاتية والاب الروحي للوجودية المؤمنة الذي يعلن ولادة الانسان بتحلل الاشكال المجتمعية البالية [ان المجتمع هو الانسان في اسوء مراحله] لذا سيكون تدمير المجتمع المستلِب هو وظيفة الفيلسوف الوحيدة. ومن ثم سنقف امام لودفيج فيورباخ الفيلسوف المثير للجدل تلميذ هيغل العنيف الذي عد الله سلباً للانسان [ان الله ليس سوى ماهية انسانية مستلبة] ومن ثم سنقف عند محاولات سارتر نقد العقل الجدلي واشكاليات الوجود والعدم. الفيلسوف الذي ادان بقسوة مريعة وجودنا في هذا العالم والذي عرف الانسان بوصفه وثيقة تدين السماء التي قذفت بنا الى هذا العالم [لقد

(١) – ريكور. بول: فلسفة الارادة. الانسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب، (المركز الثقافي – بيروت) ط/ ٢، ٢٠٠٨، ص٢٠

قذف بنا الى هذا العالم]

ان النسب الوحيد الذي يجب ان نبحث عنه هو نسبنا العقلي واصلنا المعرفي منذ ديكارت حتى ماركس..

واذن سنقف طويلاً امام شكلين للانسان المعاصر: الاول الذي ستنتجه سخرية ماركس من الحياة بوصفها[اكذوبه مقدسه] عندما تصير حقيقية سنستعيد انسانيتنا وعندما تفقد قدسيتها سيولد الانسان الاخير..

الفرد في المعجم الفلسفية: في المعجم الفلسفي[١] ظهر على انه ما لا يمكن تسمية اجزائه باسم الكل، فالرجل فرد لان قطعة منه لا تسمى رجلاً. ولا يوجد الافراد«*الا في الدرجات الثلاثة العليا للوجود؛ وهي العضوية والحياة والتفكير، اما الطبيعة الجامدة فلا وجود فيها لغير العينات، وتمثل العضوية والحياة والتفكير الشروط العامة للفردية او الحدود التي لا يمكن ان يقوم خارجها أي وجود فردي*»[٢] *ويقول ابن سينا ان «الوحدة ما بها يقال لكل شيء انه واحد، وهو معنى كون الشيء غير ذي قسمة بالعقل. والعدد جماعة مركبة من الاحاد، والعدد الفرد هو الذي لا ينقسم بمتساويين»*[٣]

---

(١) – المعجم الفلسفي، صادر عن (الهيئة العامة لشؤون المطابع – القاهرة)، ١٩٨٣، ص١٣٥.

(٢) – كامل. فؤاد: الفرد في فلسفة شوبنهور، (الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة)، ط/ ١، ١٩٩١، ص٦

(٣) – ابن سينا: الشفاء: اصول الهندسة، مراجعة ابراهيم بيومي، تحقيق عبد الحميد صبره (الهيئة العامة للكتاب – القاهرة)، ١٩٧٦، ص٢١١

الفرد في النص الفلسفي:

لقد انطلقنا في قراءتنا النص الفلسفي من تأكيدات ج. جيروفيتش G.Gurvitich على اهمية العلاقة بين علم الاجتماع والفلسفة، واهمية ان تحتفظ تلك العلاقة على الدوام بحيوية رائعة. لقد رأى جيروفيتش انه لا يمكن فصل تأريخ الاجتماع عن تأريخ الفلسفة ولاعن قضاياها أو اشكالياتها معتبرا ان المشكلة التي تواجه علم الاجتماع اليوم لا تتمثل بالفلسفة انها في الرؤية السوسيولوجية التي تبحث عن عامل مهمين في الحياة المجتمعية، لانها لا تلحظ ان هذا العامل يرجع الى افتراض فلسفي مسبق. لقد وجد جيروفيتش، وهذا ما نتفق به كلياً مع جيروفيتش، ان تطور اي نظرية سوسيولوجية، امرا مستحيل من غير مساهمة الفلسفة واضافاتها، لانها تؤمن الاطر المفاهيمية الواضحة وتسمح بتمييز المهم من العرضي واكتشاف المخبوء داخل العلاقات الذي يشكل هدفاً لاي علم. وهذا مافعله كونت لما عاد الى بونالد، ودوركايم لما عاد الى كانط، وماركس لما عاد الى هيغل اوسيبنوزا وماكس فيبر لما تبنى طروحات كارل ياسبرز وجورج جيروفيتش نفسه عندما تأثر كلياً بتصورات لوكاتش. وبناء فوكو لانثربولوجيته استناداً على لامعقول هايدجر ونيتشه.

لقد كان هذا سبباً اننا نقرأ النص الفلسفي بتمعن، ولكن هناك غيره سبب اخر هو اكثر اهمية بالنسبة لنا يتمثل بشحة الاهتمام بمقولة الفرد في الدراسة السوسيو- انثروبولوجية، كما قد نوهنا، واذن نحن مضطرون على حفريات معرفية للكشف عن مقولة الفرد.

خلال بحثنا هذا رصدنا اول ظهور لمقولة الفرد بوصفه ماهية ذاتية كانت فيفينومينولوجيا الروح " Phenomenology of mind احد النصوص الفلسفية العظيمة التي كتبها فريدريك هيغل F.Hegel وعلينا بدءاً ان نؤكد اهمية هذا الفيلسوف بوصفه الحلقة الاعظم في تاريخ الفلسفة العالمية، بل وربما لا يصح ان نتحدث عن تاريخ للفلسفة قبل هيغل او حتى بعده، صحيح ان اراء الفلاسفة ومذاهبهم قد جمعت وان مقالاتهم قيدت غير ما مرة وهذا منذ ميلاد الفلسفة ذاتها. الا ان امر جديد لم يعرف الظهور قبل هيغل ولم يتحقق الا معه وهو مطابقة الفلسفة لتاريخها. ذلك ان تاريخ الفلسفة كما يقول هيغل «*لا يهتم بوقائع واحداث خارجية، وانما هو نمو لمحتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى في حقل التاريخ.*»[1] وبعد وفاته الحدث الذي لم يصدقه الجميع، كانت هناك موجة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت الى نهايتها، وانتشرت هذه الموجه في العقود الاولى بعد وفاته. و«*ذاع اعتقاد موجه مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسما، وانه لم يتبقى الا وسيط واحد يمكن بواسطته الاهتداء الى الحقيقية وتطبيقها فعليا الا وهو الوجود المادي العيني للانسان*»[2] اذن لقد ختم مذهب هيغل عصرا كاملا في تاريخ الفلسفة الحديثة، هو العصر الذي بدأ ب رينيه ديكارت وتجسدت فيه الافكار الاساسية للمجتمع الحديث. لقد كان هيغل اخر من فسر العالم على انه عقل واخضع الطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية. لقد

(١) – بنعبد العالي. عبد السلام: هايدجر ضد هيغل (التراث والاختلاف)، دار التنوير – بيروت، ط/ ٢، ٢٠٠٦، ص٥٩.

(٢) – ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص٢٥٧.

وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي الى سلبها او انكارها وأشار الى ثمة تناقض كبير في الموقف من الكوجيتو الديكارتي الذي يعده البعض نقطة اعلان الفردية على مستوى العالم الفلسفي وقبل ان نؤكد هذا التناقض في فلسفات كثيرة اخترنا منها للحصر موقفين؛ موقف كلاسيكي تمثل ب" ارثر شوبنهور وموقف حداثوي تمثل ب" ميشيل فوكو ". سنذهب الى اعتبار ان مقولة الفرد بوصفه فرداً وليس شيئاً اخر هو الذي يعنينا هنا *«اي ليس الذات او الشخصية او الانا او اي جوهر انساني مجرد»*.

وعلى الرغم من ان مقولة الفرد وردت كثيرا في مؤلف فريدريك هيغل الا انها على الاغلب كانت عائمة في سماء التنظيرات الكبيرة، تحتفظ بنفسها لنفسها ولم تكن تظهر ذاتياً، كانت تظهر بوصفها جزءً من عبارة فلسفية وليست مقولة فلسفية خالصة.

نلاحظ في " فينومينولوجيا الروح " Phenomenology of mind يكتب هيغل: -

«ان الفرد لم يعد يجد نظامه الخاص من حيث يرسيه على انه النظام الذي له، ولذلك لا ينتج الفرد عبر تحقيق قانونه، القانون الذي له، ان الفرد يستوضع نفسه عبر فعله في [انا]، بل بالاحرى كأنه العنصر الكلي للتحقيق الكائن، وينبغي على فعله نفسه ان يحمل وفق معناه قيمة نظام كلي. لكنه بذلك انما يكون تحرر من نفسه فيكبر قدماً لذاته ككلية، ويخلص نفسه من الفردية» [1]

(١) - هيغل. فريدريك: فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص٤٢٢.

ومن اليسر ان نلاحظ بعض من الامور الاساسية في هذه العبارة الفلسفية التي عرضها هيغل وربما سنصل الى تصور اكثر وضوحاً فيما لو قدمنا المزيد من ما قاله هيغل حول الفرد والفعل العيني وليس العام. وعلينا ان نتأمل اكثر من ذي قبل الاشارة الفلسفية الكبيرة لصراع العيني *«الانسان»* مع الواقع التجريبي في ظاهريات الروح Phenomenology of mind حيث اشار هيغل مرة اخرى ان على الوعي الذاتي ان يثبت انه هو الواقع الصحيح، وعليه بالفعل ان يجعل من العالم تحققا حرا له، ويعلن هيغل مشيرا الى هذه المهمة ان ذات الفرد سلب مطلق ويعني بذلك ان لها القدرة على انكار كل وضع معطى وعلى ان تجعل منه عملها الواعي الخاص.وليست هذه فعالية ابستمولوجية، كما ان من المستحيل ان تتم في اطار عملية المعرفة وحدها اذ ان هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخي بين الانسان وعالمه..

اذن لا يشكل الفرد عند هيغل الجسم العضوي والحواس فهي تتكون حينما يكون الفرد مضطراً الى ان يتحكم في جسمه العضوي ومتطلباته استجابة لمتطلبات تفرضها قواعد ونماذج مقبولة من المجتمع وفي هذه الشروط يكون الفرد مسوقاً الى التمييز بين ذاته وبين جسمه العضوي، وتلك القواعد والنماذج الكلية لا تمليها الطبيعة بل الثقافة.. بالتالي ان الفرد الانساني مجبر على اخضاع افعاله لقواعد ونماذج يجب عليه ان يهضمها ويتمثلها بأعتبارها موضوعاً خاصاً به، لكي يجعلها قواعد ونماذج نشاطه الحيوي، نشاط جسمه وحواسه..

«تلك النماذج والقواعد تواجه الفرد في البداية باعتبارها موضوعاً خارجياً، بأعتبارها اشكالا وعلاقات لاشياء خلقها العمل واعاد خلقها.»[1] فالوعي بالذات لا يمكن ان ينشأ الا حينما ينظر الفرد الى نفسه، كما لو كان ينظر اليها من الجانب، كما لو كان ينظر اليها بعين انسان اخر، ذات اخرى، الا حينما يقيم تضايفاً بين افعاله الفردية وافعال انسان اخر، اي داخل اطار النشاط الحيوي الذي يمارس على نحو جمعي. وعلى هذا الاساس يقول هيغل ان حركة الوعي بالذات تبدا بوصفها رغبة، والرغبة في الظواهريات ليست فعلاً سايكولوجياً بل هي الموقف الاصلي للذات من العالم، او نمط وجود الذات، فالوعي بالذات لا يستيقن بنفسه الا بواسطة تجاوز ذلك الاخر الذي يمثل امامه بوصفه حياة مستقلة استقلالا ذاتياً.

آرثر شوبنهور؛ تماهيات الفرد والارادة

في مجال وعالم فلسفي اخر بعيداً عن هيغل احالتنا اليه مقولة الاخير عن الارادة انه آرثر شوبنهور A.SHopenhour (١٧٨٨-١٨٦٠) الذي على الرغم من ان فلسفته تنطلق من الفرد لكنها تنتهي بتأثيرات الارادة Will الى محاولة الاجهاز عليه! ينطلق شوبنهور من الفرد بوصفه الكائن الانساني الذي يؤلف كلاً معلوماً، متعيناً، بحيث يبدو متميزاً عن باقي افراد النوع الانساني من حيث الهوية الخارجية والداخلية، فيظل دائماً نسيجاً موحداً لوحده.يشكلان المكان والزمان

(١) - ماركيوز. هربرت: اساس الفلسفة التاريخية؛ نظرية الوجود عند هيغل، (دار التنوير - بيروت) ط/ ٣، ٢٠٠٧، ص١٢

معاً ميدانه الوحيد. هذه الصورة ثابتة في فلسفته لا تخضع للتغير فوجودها دائماً حاضراً لا يعرف الصيرورة بينما يولد الافراد ثم يموتون فهم في صيرورة دائمة يشكل المجال الزمكاني مسرحها الوحيد. على حين يشكل ذات المجال مختبراً. امتحاناً عسير من شأنه ان ينقم الله منا لموضعة الله الذي يشكل العدم مجاله ومسرحه الاثير..

يعد الفرد نقطة الانطلاق التي يحاول شوبنهور الوصول من خلالها الى ماهية الاشياء فقد كتب) نحن نرى اذن بعد هذا كله، اننا لكي نصل الى ماهية الاشياء - يجب ان لا نبدأ من الخارج، فاننا ان فعلنا، بحثنا كثيراً دون ان نصل الا الى اشباح او صيغ فارغة..)[1] والواقع انه من المستحيل ان نجد الدلالة المطلوبه لهذا العالم، الذي يبدو لشوبنهور *«كتمثلي لمطلق، او تجاوز هذا العالم كتمثل صرف للذات العارفة الى ما يمكن انّ يكون خارج هذا التمثل اذا لم يكن الفيلسوف نفسه اكثر من الذات العارفة الصرفة [اي رأس ملاك ذي اجنحة ولا جسم له]، ولكنه في الواقع له جذوره في هذا العالم، فهو كفرد جزءٌ منه، ومعرفته وحدها هي التي تجعل من الممكن تمثل العالم بأسره»*[2] بيد ان هذه المعرفة ذاتها تفترض كشرط ضروري وجود جسم، جسم تكون تحولاته نقطة البداية للذهن كيما يعاين هذا العالم، وهذا الجسم بالنسبة للذات العارفة معرفة تمثل الفرد وحركاته وافعاله.

---

(١) - كامل. فؤاد: الفرد في فلسفة شوبنهور، (الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة)، ط/١، ١٩٩١

(٢) - المصدر نفسه، ص٧.

لكن ما الذي جعل شوبنهور يذهب الى الفرد ويتوجه اليه في فلسفته؟ انه لا يعتقد على الاطلاق في النوع ولا يعتقد في تقدم النوع تقدماً مطرداً، بحيث يمكنه في النهاية الانتصار على الفرد، انه يعتقد ان الفرد هو وحده الذي يستطيع القيام بهذه المهمة.

وحتى لا نخرج من اطر الكشف عن ماهية الفرد علينا ان نضع سؤالين هامين:

كيف عرف شوبنهور مقولة الفرد وكيف تصور فعاليتها في عوالمه الفلسفية ذات المزاج المتشائم التي اجهزت على ذاته وعلى مقولة الفرد في نهاية حياته الفلسفية. على اي حال انه يقفز فجأة في مقدماته الفلسفية الى تعريف يوصفه *«ليس غير ارادة استحالت شيئاً موضوعياً، وبتعبير اخر، الارادة هي المعرفة الاولية للفرد، والفرد هو المعرفة اللاحقة للارادة»*(١)

وبالطبع علينا ان نظلل عبارة شوبنهور هذه، لانها ستشكل ثقلاً نوعياً لمقولة الفرد وستكشف عن هوية الفرد عندما تمنحه وجوداً ظاهرياً ووجوداً داخلياً على مستوى الماهية، وهذا يعني ان مقولة الفرد تتكشف لدى شوبنهور في شكل من الارادة، وبالمقابل تنكشف الارادة للفرد حينما ينظر الى نفسه بأعتباره فرداً تمتد جذوره في هذا العالم..فالارادة وحدها ولاشيء غيرها هي التي تمنح الفرد مفتاح وجوده الظاهري وتكشف له عن دلالته، وتشرف به على القوة الداخلية التي يتألف منها وجوده وافعاله وحركاته. وعلى هذا الاساس يرى شوبنهور ان الفرد لم

---

(١) - شوبنهور. ارثر: العالم كأرادة، مصدر سابق، ص١٠٥

يصبح فرداً الا لانه بوجهين التمثل والارادة، فالفرد هو تمثل اذا نظرنا اليه من الخارج. وارادة اذا ما نظرنا اليه من الداخل. انها النظرة التي يمكن ان ينظر بها كل فرد الى نفسه على حدة، ولا يستطيع ان يشعر بها شعورا واضحاً الا في نفسه وحسب. وعدا هذين الوجهين التمثل والارادة فان وجود الفرد سيقع في انانية نظرية تلك هي التي تجعل الفرد يرى وجوده وحده الوجود الحقيقي، اما كل ما عدا ذلك فسيكون وجودا لأشباح وأوهام ليس لها من الوجود الحقيقي اي نصيب. لكن هذا يجعلنا فضوليين اكثر امام مقولة الارادة التي يعدها شوبنهور شيئاً في ذاته! فبعد ان كانت الارادة حقيقة يلمسها الفرد في نفسه، اصبح الفرد ظاهرةً من ظواهر الارادة. " اي بعد ان كانت الارادة في الفرد اصبح الفرد في الارادة "ماذا يعني هذا عند شوبنهور؟

يعني في تصورنا ان فلسفة شوبنهور عاشت حالة من الالتباس، ناجمة عن اشكالية اعطاء الدور الرئيس لمن؟ لقد وقع شوبنهور في مأزق التميز بين ثلاث وحدات او مقولات رئيسة لفلسفته [الفرد- الفعل - العقل] لكنها ذات مظهر واحد هو مظهر الارادة بوصفها الموجه الحقيقي للفرد والفعل والعقل وبوصفها ايضاً التي تمنح الفرد مفتاح وجوده الظاهري وتكشف عن دلالته.

نقطة الارادة هذه لامست الان مسالة خطيرة جداً تشكل احدى اعتراضاتنا الكبيره على النظرية الاجتماعية الحديثة حول البنية او اولوية البنية في تفسير حياتنا اليومية او عالمنا الاجتماعي سوسيولوجياً. ان اي تبني لنظرية البنية في التفسير من شأنه ان يجهزُ كلياً على مقولة

الارادة *«كما نوهنا في تمهيد هذا الكتاب»* التي علينا التفكير جدياً في دفعها او استعارتها من الفلسفة وتبيئتها من جديد في اواليات التحليل السوسيو- انثروبولوجي المعاصر لمجتمعاتنا التي لا يمكن تفكيكها او تفسيرها على اساس البنية، بمقدار ما تفسر على وفق غياب الفعل وسيادة الجمعي للجماعة والسلوك الجمعي القطيعي. بالنقض. لكن توفر الارادة ينقض بالطبع السلوك القطيعي الذي يملئ مجتمعاتنا الشرق اوسطية.

فما هي الارادة؟. The Will what is the meaning of –

انها [رغبة غامضة للفعل] وفي فلسفة ارثر شوبنهور: ميل للقوة لا يكشف عن نفسه على الاطلاق، لكنها طريقة خاصة في التفكير يقول عنها هيغل عندما اتكلم عن مقولة [ارادة] اعني انها هي التفكير وقد ترجم الى لغة الواقع واصبح عملاً.. وفي استطاعة الفرد عن طريق ارادته ان يتحكم في افعاله وفق لعقله الحر.. فمجال الحق بأكمله، اعني حق الفرد والاسرة والمجتمع والدولة يستمد من الارادة الحرة للفرد وينبغي ان يكون مطابقاً لها.. وهكذا يمكن القول اننا حتى الان نعيد تأكيد النتائج التي توصل اليها هيغل في كتاباته الاولى وهي ان الدولة والمجتمع ينبغي ان يشيدا بواسطة العقل النقدي للفرد المتحرر، ان الارادة وفق العقل الهيغلي هي عامل حسم [وجود بالقوة] بلغة ارسطو اعني انه وجود لم يظهر الى العالم الخارجي بالفعل، لانه على وفق هيغل *«يحتاج الى عامل اخر يحوله من الامكان الى التحقيق الفعلي وهذا العامل*

هو الارادة، ويعني بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة»(١)، فبهذه الفعالية وحدها يتحقق وجودنا في هذا العالم وتتحقق فرديتنا اما عند فيورباخ تشكل الارادة منبع الطاقة الحقيقية للانسان وان الفكر والعقل قد اصبحا عاجزين بالقياس اليها ولم يعد له غنى عن الاعتماد على القوى الدنيا لكي يثبت افكاره.

من هذا نصل سريعاً الى ان الارادة هي واقعة مركبة، تسبقها الدوافع، وتصحبها المعرفة، ويعقبها الفعل، هي الفعل في تشكلاته الاولى، والارادة محضرات انطلاق الفعل او منتج الفعل من العدم، موجه خفي للفعل، الارادة هي مشروع الفعل الوحيد الذي يمكن ان يكسب الوجود الفردي دلالاته ويعبر عنه، انها مشروع للفعل الانساني الذاتي الوحيد الذي نستطيع بفضله ان نفهم العالم من حولنا فهماً فردياً وليس اجتماعياً، وعندما ندرك من خلاله انه بمقدار ما يشكل العقل شرط اساسي لظهور درجات موضوعية الارادة، ان الارادة شرط اساسي لظهور العقل، اننا مدينون لشوبنهور كلياً عندما نقول او نعاين العقل بوصفه الدرجة الاخيرة من درجات موضوعية الارادة. والارادة الحرة التي هي المحرك الفعلي للعقل في المجتمع، وهي نقض لمقولة الضرورة التي تم توضيفها في بحثنا على انها المصير، فلا بد ان يصطدم الفرد بالنظام الاجتماعي الذي يجب ان يمثل ارادته الخاصة في صورتها الموضوعية بحسب هيغل، [كل ما هو عقلي هو واقعي وكل ماهو

---

(١) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج١، امام عبد الفتاح، (دار الثقافة – القاهرة)، ١٩٨٦، ص٥٠

واقعي هو عقلي]. وقد جئنا بتفسيرات هيغل للارادة لاننا نريد التعبير عنها بلغة اكثر متانة ومقاربةً من التعبيرات السوسيولوجية التقليدية. فأرادة الفرد بوصفها نقيض الضرورة أوالمصير، بل الطريق اليه، الى انسنته، على اساس ان الارادة هي صانعة الحياة، والحياة بأنسجامها مع العقل تجعلنا نأمن اشكاليات وتحديات المصير.

لكننا اذا ما اخذنا تعريف شوبنهور للفرد من جديد على انه: «*الا حالة الموضوعية غير المباشرة للارادة*» فاننا لا بد ان نتساءل: مالذي يجعل الفرد فرداً؟ هل هو العقل ام الارادة؟ انه العقل، والعقل وحده الذي يستطيع به الفرد ان يخفي رغباته الحقيقية، وان يقنع نفسه بحيث لا تظهر ماهيته الاصلية – وهي الارادة – الا في لحظات قليلة عابرة وبمحض المصادفة.

" يبدو ان التطور الشديد للدولة مصحوب دائماً بنشأة مقولة الفرد. هذه المقولة التي تشكل لي رفيقتي الاسمى والتي اتمنى ان تكتب على قبري."

سورين كيركجورد

" ان كل فرد، في اعماق فرديته الباطنة، منعزل عن الاخرين جميعا، فهو متفرد اساساً، والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن ان تتحقق الا في الافعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار. والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الابدي واللعنة الابدية"

سورين كيركجورد

سورين كيركجورد؛ الفرد بوصفه حقيقة ذاتية.

يشكل الفرد وفق منطلقات فلسفة كيركجورد[1] «*حقيقة ذاتية لا*

---

(١) – كيركجورد. سورين اباي: (١٨١٣– ١٨٥٥) فيلسوف دنماركي، اشتهر من

يمكن تكرارها كما لا يمكن نكرانها، ان ممكنات القدرة على تحقيق الخلاص للفرد الانساني يشكلان المبدأ الاوحد لفلسفتي، فالواقع الوحيد هو وجود الفرد، هو اللحظة الجدلية والتي لا يمكن ان تكون لها بداية ونهاية بالنسبة للفرد الموجود لانه هو نفسه اللحظة الجدلية»[1]

لقد شكلت مقولة *«الفرد»* Individual في فلسفة كيركجورد خطرا كبيرا على تاريخ الفلسفة العالمية وتحويرا كبيرا في اتجاهاتها، ربما تم شحنها ذاتياً وتطويرها بوصفها الية انتقام لا هوادة فيها في مواجهة الكلية المتلبسة والملتبسة في صراعها المرير مع الوجود الانساني للفرد. من هنا لم تكن عاصفة كيركجورد عاصفة مخطط لها للأطاحة بأنظمة هيغل وعوالمه الحديدية في الفكر والعالم فحسب بل كانت نقداً وتمردا على العصر كله. نقدا يستهدف بالدرجة الاساس الدين والدولة والمجتمع، ولاننا نريد هذه العاصفة التي من شأنها الاطاحة بهذه المقولات الثلاث الشريرة سنهتم كثيراً بفلسفة كيركجورد، الذي كتب حول هذا *«ان فكرة الفرد الاوحد هي في مضمونها اعلان التمرد على الدين والدولة والمجتمع والهيغلية، فالجميع اشكال مختلفة لضياع الذات الفردية وذوبانها في الكل العام. ان الكل الهيغلي هو العدو المباشر*

=خلال مؤلفه (الحاشية الختامية غير العلمية) الذي كتبه عام ١٨٤٦ حين كان في الثالثة والثلاثين من عمره يظل اسهاماً عظيم الاهمية في نظرية المعرفة، ونقداً لاذعا للمدرسة الهيغلية التي سادت الفلسفة الدنماركية في عده. توفي عن عمر الحادية والاربعين عاماً.

(١) - خليفة. فريال حسن: نقد فلسفة هيغل (كيركجورد. فيورباخ. ماركس) دار التنوير- بيروت، ط/ ١، ٢٠٠٦ ص٦٠

للفرد الحقيقي اما الدولة ليست سوى ذوبان الفرد في الكل السياسي» [١]

ربما كانت الكلمات الاخيرة من المقطع التالي هن ما جعلنا نفكر في أدماجه رغم ذاتيته المفرطة في مناقشاتنا حول الفرد، اضافة الى ذلك ان نقد كيركجورد للكوجيتو الديكارتي وابنية هيغل للمطلق وفلسفة كانط واقترحات شيوعية ماركس كلها دواعي مبررة ونموذجية لمناقشة فلسفته في بحثنا حول سوسيولوجيا تنطلق من الفرد Individual. اما موقفه الرافض للضرورة والمؤكد على امكانية الفعل الانساني [الاخلاقي] في تشكيل الصور النهائية للمصير الانساني بالنسبة للفرد تجعل مناقشته ملحة للغاية.

فلسفة كيركجورد ترفض اعتبارالضرورة [تقابل مفهوم المصير في بحثنا] من خصائص التاريخ الانساني *«بل ان هناك ثمة تعارض بين الضرورة والفعل الاخلاقي، فالانسان حين يقوم بفعل اخلاقي فأفعاله ليست ضرورية بل ان اللحظة الفردية هي العامل الوحيد من بين العوامل الاخرى التي يقوم عليها التاريخ.. ان التاريخ العالمي هو ببساطة تأريخ الافراد وليس هنالك حد فاصل بين الفرد والتاريخ العالمي، الملك متضمن لانه ملك وكذلك الناسك لانه في انعزاله وانفراده شخصية لها مغزى»* [٢] اما الضرورة ليست الا ضياع لحرية الفرد ووجوده.

---

(١) - المصدر نفسه، ص٦٦

(2) - Johannes Climacus,s. Kierkegaard ,Philosophecal fragments,translated by David. F.Swenson,princton university press. 1962. P.91

لقد اتُهم هيغل من قبل كيركجورد بالفشل وانتقد الاخير كلياته التي أطاحت بالفرد وكان عداؤه ذو الطابع الديني للهوية التي اقامها هيغل بين ماهو واقعي وما هو عقلي يجعله من الناحية التأريخية ناقداً لاعلى مركب فلسفي صدر عن تصورات هيغل الحديدية انذاك، وكان قد اعتبر هيغل بسخرية مريره «*شأنه شأن الطبيب الذي يقتل مريضه بالدواء وهو في نفس الوقت يقتل الحمى معه، ذلك ان هيغل كان يسعى لحل مشاكل الوجود الانساني في اطار الضرورة المنطقية " وبدلا من ان ننتصر على اليأس من خلال تعميق المنابع الداخلية للفرد، فأن النسق الهيغلي يتناول الفرد كعنصر مجرد تنتهي صراعاته حالما يحصل على فهم عقلي بموضوعه في النسق الكلي*»[1] نحن المبرهن الوحيد على وجودنا، ولا يجب ان نعطي المسائل الفلسفية خارج عوالمنا الذاتية اهمية اكبر مما تستحق، وبالتالي فأننا لا نستطيع ان نبرهن على ان حجرا ما موجود خارج حقيقتنا الذاتية، انه[الحجر بحسب مثال كيركجورد] موجود ولكن يمكننا القول فقط ان هذا الشيء الموجود هنا او هناك هو حجر. انه يعد كل البراهين ملزمة بالتأكيد والبرهنة على قضية الوجود العيني للانسان وليس ان نهمل وجودنا المهدد بالضياع والمحو كل لحظة من اجل ان نبرهن على وجود هذا الحجر او ذاك...!

وعندما يتساءل ماذا نقصد بالوجود الانساني؟ يتململ كثيراً ولا يفكر بمجرد اكمال الاجابة بأي شكل كان، لان المطروح هنا ليس هو

(١) – محمد، علي عبد المعطي: سورين كيركجور، (دار المعرفة الجامعية – الاسكندرية)، ص٢٧١

الوجود الانساني، يقول كيركجور:«*في الانسانية يصبح الانسان شيئاً عظيما الى ما لا نهاية، ولكنه في الوقت عينه ليس شيئاً على الاطلاق، ان الوجود الانساني بشكل عام هو الغاء لوجود الفرد*»[1]انه يتحدث عن النوع والناس بوصفهم موجودات انسانية ضئيلة.

ان المفارقة السلبية في فلسفة كيركجارد والتي جعلته ينهار امام النقد الفلسفي والمحاكمة المنطقية هي مثاليته المفرطة في تناوله الفرد بوصفه وجودا اخلاقياً، فالفرد ليس هو الذات العارفة، بل هو الذات التي لها وجود اخلاقي، والحقيقية الوحيدة التي تهمه هي وجوده الاخلاقي الخاص.فالحقيقة لا تكمن في المعرفة، اذ ان الادراك الحسي والمعرفة التاريخية ليسا الا مظهران، والفكر [الخالص] ليس الا شبحاً.والمعرفة لا تتعلق الا بالممكن، وهي عاجزة عن جعل اي شيء واقعياً، او حتى عن ادراك الواقع، الذي يجعلنا نجزم انه كان مصدراً اساسياً لفلسفة ميشيل فوكو وأنثروبولوجيته الاخلاقية. التي انشغلت كثيرا في ذاتية اخلاقية وانهيام ذاتي تاهت من وراءه بحثاً عن استطيقا لوجود او عن وجود استطيقي.

ولكنه في مناسبة اخرى يفكر بشكل يفوق فعالية الفلسفة الماركسية نفسها ويظهر وكأنه سوسيولوجيا مستقبلياً وفق تصوراتنا لسوسيولوجيا المستقبل التي تنطلق من الفرد وترصد الفرد وتتأمل الفعل الفردي وليس الاجتماعي، ليس كأنه فيلسوفاً مثالياً محدودب الظهر موشك على الموت في كل لحظة، خاصة في محاولته انتاج تحديد

(١) - خليفة. فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص٦١

عياني او انثربولوجي اذا قصدنا الدقة لوجود الفرد وظهوره ونشأته التي عدها مرهونة بالتاريخ الحقيقي اذ يقول: -

«يبدو ان التطور الشديد للدولة مصحوب دائماً بنشأة مقولة الفرد. هذه المقولة التي تشكل لي رفيقتي الاسمى والتي اتمنى ان تكتب على قبري»(١) او مقولته *«لا يمكن ان تكمن الحقيقية الا في الفعل، ولا تمارس الا من خلال الفعل. ووجود الفرد هو الحقيقية الوحيدة التي يمكن ان تفهم فعلياً، كما ان الفرد الموجود هو الوحيد الذي يمكنه القيام بهذا الفهم، ان وجود الفرد وجود فكري، ولكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية، بحيث تنشا كل مشكلاته وتحل في نشاطه الفردي»*.(٢)

ان كيركجورد يتجاوز قدرتنا على الفهم وقابلياتنا على التأويل ويحطم الاصنام النظرية التي ما برحت تعيد انتاج نفسها مستغلة الفراغ الكبير وفشل المناهج الوضعية البائسة في تفسير حركة المجتمع، في الوصول الى العمق المجتمعي وتأويل الحقيقة الناجمة عن الاعماق الفردية لانه*«مقتنع ان كل فرد، في اعماق فرديته الباطنة، منعزل عن الاخرين جميعا، فهو متفرد اساساً، والحقيقية هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن ان تتحقق الا في الافعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار. والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الابدي واللعنة الابدية»*.(٣)

---

(١) - خليفة. فريال حسن: نقد فلسفة هيغل، مصدر سابق، ص٨٣.
(٢) - ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٢٥٩.
(٣) - المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

لكن كل هذا الجبروت الفلسفي لا يمنعه من الاعتراف بالابعاد الفيزيقية للفرد وان كان يعطي مساحة كبيرة للطاقة الناجمة عن قدرة الذات على الانتصار على نفسها اولا ومن ثم مصادر الكلية بكافة تمفصلاتها المجتمع والدولة.. وحتى القيم التي تبعث على الاستسلام وتؤدي الى الهزيمة انطلاقا من هذه المعرفة التي لا تقف عند حدود معلناً ان ما لا يمكن انكاره ابدا هو: ان الفرد وحده لا يستطيع ان يساعد او ينقذ العصر الذي يعيش فيه، وكل ما يستطيعه فقط هو ان يعبر عن الحقيقية التي تتلاشى وتضمحل، هذه الحقيقة هي الفرد قبالة الكل، مقابل المجتمع والدولة والمذهب وسنرى لاحقاً ان سارتر يقف قريبا جدا من هذا الموقف عندما يقول *«انني ابعد ما يكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن ان يزودنا بأجابه شافية مهما تكن جزئية من مشكلة بهذا الاتساع، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع تساؤل»*[1].

ان قراءة معمقة لاعمال كيركجورد الاخرى محاولة كبرى لاسترجاع امجادالفرد بوصفه الاداة النهائية لتحرير الانسانية من التأثير الهدام لنظام اجتماعي ظالم. ان فلسفته في اغلب مؤلفاته وخاصة في [الحاشية الختامية غير العلمية] تنطوي في كل جوانبها على نقد قوي لمجتمعه، الذي يدينه بوصفه مجتمعاً يشوه الملكات الانسانية ويحطمها ان المجتمع هو شر محض..

لودفيج فيورباخ؛ الفرد بوصفه قضية انثروبولوجية:

(١) – أمام. عبد الفتاح امام: جدل الانسان، مصدر سابق، ص ١١٢

لم يكُتَب عن فيورباخ L. Feuerbach (١٨٠٤ - ١٨٧٢) بوصفه العقل المضيء، والنار المطهرة الا في أعمال ماركس، لكن احد لم يقل الحقيقة، في ان ماركس هو الوحيد المصرح له الحديث بشجون عن فيورباخ وان ماركس هو الوحيد الذي يعرف فيورباخ والتقاه وتحدث اليه وحمل عناءه الروحي. في مقدمة طبعة عام ١٨٨٨ كتب انجلز عن [لودفيج فيورباخ]: -

«مر الان اكثر من اربعين سنة ووافت المنية ماركس.ولم تسنح الفرصة لاحدنا ان يعود الى هذا الموضوع. لقد شرحنا موقفنا من هيغل في عدة مناسبات ولكننا لم نشرحه بشكل كامل. اما فيما يتعلق ب فيورباخ الذي يشكل، حلقة اتصال بين فلسفة هيغل ونظريتنا نحن، فاننا لم نعد اليه مطلقاً.. نظراً لذلك بدا لي اكثر فأكثر ان الوقت قد حان لكي اعرض موقفنا من الفلسفة الهيغلية عرضا موجزاً منهجياً: كيف انطلقنا منها، وكيف عدلنا عنها، كذلك حسبت ان علينا دين شرف لم نوفه، هو الاعتراف الكامل بالتأثير الذي اثره فينا فيورباخ في مرحلتنا، مرحلة الزوبعة والهجمة، اكثر من اي فيلسوف اخر بعد هيغل» (١)

اذن لقد شاطر ماركس كلياً، لوقت معين، الحماس الهائل الذي عم، خلال الاربعينات، مجمل مدرسة الهيغليين اليساريين، بالنسبة لرسالة فيورباخ المادية.وكان كورش قد كتب بشأنها: *«لعل التاثير الذي مارسته هذه التجربة، يقصد تجربة [فيورباخ] على نظرية [ماركس]، يمكن*

(١) - ماركس. انجلز: لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ت الياس شاهين، (دار التقدم - موسكو) ص٦.

مقارنته على احسن وجه بتأثير هيوم على كانط، كما لخصه هذا الاخير في الصيغة القائلة بان ديفيد هيوم ايقظني من السبات الدوجماتي»[1]، ومع ذلك فهناك فرق هام من حيث الدرجة التي استجاب بها ماركس من جهة، والهيجيليون الاخرون بما فيهم انجلز من جهة اخرى، الى الشكل الخاص من المادية الذي مثله فيورباخ.لكن بعيداً ماركس وانجلز في الجهة المقابلة كان تأثير فيورباخ واضحاً واساسياً على اغلب اقطاب الفلسفة الحديثة منهم نيتشه وكيركجارد وفرويد وهايدجر وسارتر وبردائيف..، ولقد بين فيورباخ مهمته في مقدمته للمجلد الاول من اعماله الكاملة الذي نشره عام ١٨٤٦ بقوله: -

«ان المشكلة اليوم ليست وجود او عدم وجود الله، انما وجود الانسان او عدم وجوده، ليست المشكلة ما اذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما اذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين انفسنا. وليس ما اذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار اننا ناكل الخبز ونشارك في عقيدة (التناول) ولكن ما اذا كان لدينا خبز يكفينا، ليس ما اذا كنا نعطي مالله لله وما لقيصر لقيصر ولكن ما اذا كنا نعطي للانسان ما للانسان، ليس ما اذا كنا مسيحيين او وثنيين مؤلهين او ملحدين ولكن ما اذا كنا ادميين او سنصبح كآدميين نتمتع بالحرية..من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئاً.ليس مهمة انكار وجود الله هي ما يعنيني ولكن

---

(١)- كورش. كارل: التصور المادي للنظرية الماركسية، ت محمد كبة، (دار الطليعة - بيروت) ط/ ١، ١٩٧٣، ص١٧٢.

ما يعنيني مشكلة عدم وجود الانسان» (١)

لقد ترك فيورباخ اثراً كبيرا وخاصة ذلك الذي انتجه كتابه [روح المسيحية] الذ كان مقدمة خطيرة لنقد الدين وتحطيم الاصنام المسيحية واعتباره ان الطبيعة توجد مستقلة عن كل فلسفة، نحن، نتاجها ايضا *«وسندرك ان خارج الطبيعة والانسان لا يوجد شيء، اما الكائنات العلوية التي ولدت من مخيلتنا الدينية فليست سوى انعكاس خيالي لوجودنا نحن.»* (٢) *وكتب عنه ماركس «ان نقد الدين هو مقدمة لكل نقد ولقد استنفذت اهمية النقد الدين كل امكانياتها في المانيا بعد فيورباخ لذا اننا بحاجة الى نقد المجتمع»*. واعلن ماركس لائماً المؤسسة الاكاديمية الالمانيةعلى العناء الذي اطاح بالفيلسوف العظيم فيورباخ: -

«الذنب في ذلك مرده الى اوضاع المانيا المؤسفة التي تجعل كراسي التدريس الفلسفة يحتلها التافهون والاختياريون والمتفلسفون وحدهم، في حين ان فيورباخ الذي كان ارفع من جميع هؤلاء التافهين الى ما لا حد له، كان عليه ان يحيا حياة فلاحين وان يقبع في قرية نائية» (٣)

ان احالة فيورباخ قضية الفرد الى الانثربولوجيا تعد المساهمة الكبيرة التي سيقف بحثنا هذا امامها طويلا ، ان مهمة الازمنة الحديثة هي تأنيس الله وجعله واقعياً، تحويل الثيولوجي الى انثروبولوجي،

(١) - عطية. احمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، (الفارابي - بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٥. ص١٠.

(٢) - ماركس. انجلز: لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق، ص١٨.

(٣) - ماركس. انجلز: المصدر نفسه، ص٢٨.

انه يقول:من هو المسيح؟ وماهي حقيقته؟ انه الانسان، انه انا وانت محدودين.. ان حفريات فيورباخ في اللاهوت وأكتشاف منطوياته الانسانية الفردية مهمة جدا ورغم اننا نتذكر قول ماركس: اذا ما قارنا بين هيغل وفيورباخ فاننا سنكتشف ان فيورباخ فقيرا جداً، لكن لا يجب نكران ان الاخير قد قام بتحويل المنطق اللاهوتي الهيغلي الى انثربولوجيا، بنيت على وفق هدف واحد هو: التحرير العيني للانسان.

والسؤال المهم الذي يطرحه فيورباخ هو: هل نجد انفسنا على حافة عصر جديد في تاريخ الجنس البشري. هل نظل على فهمنا القديم للانسان؟ ام ينبغي ان نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن، لقد فعل كل ما بوسعه لكي يقدم فهماً جديداً للانسان، معتبراً ان كل تأمل يختص بالحق والارادة والحرية دونما اعتبار للانسان، من خارج الانسان او من فوقه هو تأمل بدون ضرورة، بدون جوهر، بدون اساس، بدون واقع.الانسان هو وجود الحرية والحق والارادة، الانسان فقط هو الاساس لانا فيشته، والاساس لموناد ليبنتز، هو الاساس لمطلق هيغل.

وفي كتابة [ماهية المسيحية]، يبين فيورباخ ان الاله المسيحي ليس سوى الانعكاس الخيالي للانسان.بيد ان هذا الاله هو، بدوره، نتاج حركة طويلة من التجريد، والخلاصة المكثفة لعدد كبيرمن الالهة القدامى عند القبائل والامم. كذلك الانسان، الذي يمثل هذا الاله انعكاسا له، *«ليس انسانا حقيقياً، ولكنه خلاصة مماثلة لعدد كبير من الناس الحقيقيين، انه انسان مجرد اي انه بالتالي، صورة فكرية ايضاً»*[1]

(١) - ماركس. انجلز: لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، مصدر سابق،

اتجه في اغلب مؤلفاته الى نقد الدين حتى قال ماركس لقد اكتمل نقد الدين في المانيا ونحن الان بحاجة الى نقد المجتمع والسياسة. وكانت اول ملاحظاته، لابد ان يتحول مذهب[اللاهوت] الى مذهب الانسان[انثروبولوجيا]، ولن تبدأ السعادة الابدية الا بتحول مملكة السماء الى جمهورية للارض. يحدد فيورباخ ان ما يلزم الفلسفة انما هو فهم انساني واستعمال لغة انسانية.. *«علينا ان ننتشل الانسان مماهو غارق فيه»*[(١)]

ان البداية الحقيقية هي الانسان لا العقل المجرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد.. ويبقي اعتراف فيورباخ بعلم المجتمع محدودا، مازال علم الاجتماع ارض مجهولة لكنه حاول انشاء انثرو- ثقافية *«حين خرج الانسان من احشاء الطبيعة، لم يكن الا كائنا طبيعياً، صرفاً، لا انساناً، فالانسان انما هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ»*[(٢)]

ان فيورباخ يخرج عن الطريق الفلسفي الطويل واليات التجريد منطلقا من نقطة بداية مادية محضة هي حالة الانسان الفعلية في الطبيعة والمجتمع، لانه ادرك ان الحلول المثالية باطلة. فالحقيقية الصلبة تلك التي تدلنا على ان دوافع الانسان الحقيقية لا يتاح لها مخرج يشبعها، تدل على ان الحرية والعقل اسطورة، وذلك بقدر ما يتعلق الامر بالوقائع

ص٣٤.

(١) – عطية. احمد عبد الحليم: الانسان في فلسفة فيورباخ، المصدر السابق. ص١١٥.

(٢) – ماركس. انجلز: لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، المصدر السابق، ص٣٦

الاجتماعية. وقد ارتكب هيغل جريمة لا تغتفر في حق الفرد، اذ شيد عالم للعقل على اساس من انسانية مستعبدة، ثم يصرح فيورباخ: «*انه على الرغم من كل تقدم تاريخي، فأن الانسان لا يزال محتاجا، والحقيقية التي تصادفها الفلسفة في كل مكان هي العذاب. هذا العذاب، لا المعرفة هو الذي يحتل المكانة الاولى في علاقة الانسان بالعالم الموضوعي" ان الفكر يسبقه العذاب، المبادي الاساسية لفلسفة المستقبل، وليس لنا ان ننتظر اي تحقق للعقل مالم ينمح العذاب*».[1] اما ماركس فقد اجابه انه رأى ان مصدر العذاب متغلغل في الشكل التاريخي للمجتمع، ويقتضي جهدا اجتماعياً للقضاء عليه. وفعلاً انسانياً لايقاف عجلة العذاب والتراجيديا البشرية.

لقد فشل فيورباخ ان يجد الطريق الذي يقود ملكوت التجريد الذي كان يكرهه فيورباخ نفسه حتى الموت، نحو العالم الحقيقي الحي، فهو يتمسك بكل قواه بالطبيعة والانسان، ولكن الطبيعة والانسان يظلان بالنسبة له كلمتين فقط، انه لايستطيع ان يقول شيئا واضحا عن الطبيعة الحقيقية ولا عن الانسان الحقيقي، وللانتقال من الانسان المجرد [كما يتصور فيورباخ] الى الناس الحقيقين الاحياء، كان لا بد من دراسة هؤلاء الناس في افعالهم التاريخية، ولكن فيورباخ كان يعارض ذلك بعناد، ولهذا فان عام ١٨٤٨ الذي لم يفهمه، لم يعن بالنسبة له سوى القطيعة النهائية مع العالم الواقعي والانتقال الى العزلة المطلقة. والذنب في ذلك يرجع بصورة رئيسية الى العلاقات الاجتماعية الالمانية نفسها

(١) - ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

التي ادت به الى هذه النهاية التي يرثى لها.الذي دفع ماركس الى القول: *«لقد كان فيورباخ فيلسوفا مرموقاً، لكنه لم يستطيع ان يتخطى نطاق الفلسفة»*. [١]

" الابطال هم افراد، بل حريات وقعت في المصيدة، مثلنا جميعاً. فما هي المخارج؟ ان كل شخصية لن تكون شيئاً الا في اختيار مخرج ولن تساوي اكثر من المخرج الذي وقع عليه الاختيار.. اي ان كل موقف هو مصيدة تحيط بها جدران: لقد اسئ التعبير فلا توجد مخارج نختارها. ان المخرج يجب ان يكتشف. ان كل انسان يكتشف نفسه عندما يكتشف مخرجاً وعلى الانسان ان يكتشف نفسه كل يوم."

سارتر - ما الادب

" ان الموت يحيل الحياة الى مصير.. لكن في بعض المواقف لا يوجد مكان الا لاحد الامرين، الموت احدهما.. لكننا مضطرين، ويجب ان نعمل بحيث يستطيع الانسان في كل الظروف ان يختار الحياة"

سارتر. بتصرف

سارتر؛ الفرد مقدمة لكل انثروبولوجيا مقبلة

لقد اوجز جان بول سارتر J.P.Sarter (١٩٠٥- ١٩٨٠) في مؤلفه الكبير [الوجود والعدم][٢] الكثير من اراءه وفلسفته، واعلن من خلالها ان الفلسفة الوجودية تقوم أساسا على نظرة إلى الإنسان الفرد ترى ان وجوده هو أهم صفاته، وانه غاية بذاته، ولا أهداف ماورائية لوجوده، بل هو الذي يحدد أهدافه بنفسه. وتؤكد من جهة أخرى

(١) - ماركس. انجلز: لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق/ص٤٠.

(٢) - سارتر. جان بول: الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ت عبد الرحمن بدوي (دار الاداب - بيروت)، ط١، ١٩٦٦.

ان حرية الإنسان مطلقة ولا حدود لها، لكنه في [نقد العقل الجدلي] كان قد طرح السؤال الوحيد الذي: هل لدينا الوسائل التي نستطيع بواسطتها ان نقيم علماً للانسان، انثروبولوجيا بنائية وتاريخية؟ نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشري ولا علم الاجتماع او علم الاجناس او السلالات البشرية، لكني اود بالاحرى ارساء اسس تكون – ان جاز لي ان احرف قليلا عنوان كتاب كانط: [مقدمة لكل انثروبولوجيا مقبلة]

لقد قدم سارتر اسئلة جديرة بالتامل والدراسة والبحث بجدية: كيف يمكن للفرد ان يصنع التاريخ؟ كيف يمكن للطبقة ان تؤثر في الفرد مع انه مؤسسها وبناءها والدعامة الرئيسية في بقائها؟

رغم غرابة عبارات سارتر الا اننا نجد اهتماماً بالفرد يصل حد انه يشكل مركزاً خصباً في فلسفته، وهو عندما يفسر التأريخ على منظومة الصراعات داخل شخص ما او جماعة ما، هذه الصراعات التي تشكل المحرك الاول الذي يصنع التاريخ، ومن خلال مقولة – العقل– بوصفه علاقة بين الفكر وموضوعه يقول سارتر: *«لم يذهب احد قط ولا التجريبيون انفسهم الى القول بأن العقل هو ترتيب او تنسيق لافكارنا انه من الضروري ان يعاد انتاج هذا الترتيب بأستمرار وهكذا فان العقل هو علاقة بين المعرفة والوجود»*(١)

اذن ليس ثمة جدال في ان الاساس العيني الوحيد للجدل التأريخي هو البنية الجدلية للفعل الفردي، وما ان نجرد– ولو للحظة – الفعل الفردي من من الوسط الاجتماعي الذي ينغمس فيه حتى تنكشف فيه

(١) – سارتر. جان بول: نقد العقل الجدلي، مصدر سابق، ص١٠

تطورا كاملا للمعقولية الجدلية بوصفها منطق تشميل.. *«اننا عندما نتحدث عن الفرد الذي يصنع التاريخ، بالتالي نتحدث عن كثرة هائلة من الافعال الفردية، ومن ثم فنحن امام كثرة من الفاعلين الجدليين اعني من الافراد الذين ينتجون البراكسيس»* (١)

اما المجتمع او التجمع عند سارتر فهو: الشكل الاجتماعي الذي تكون فيه مجموعة من الافراد المتعددين الذين لايرتبطون فيما بينهم الا بعلاقة التخارج. او انها تجد وحدتها في هذا التخارج، فالافراد في هذا الشكل الاجتماعي هم [ذرات] منفصلة كل منهم يعيش في عالمه الخاص، والناس في عملية التذري هذه*«اي حين يصبحون ذرات، فانهم يصبحون اشبه بالادوات التي ترقد جنباً الى جنب في صندوق واحد، يمكن ان تستخدم كلها في تغيير العالم»* (٢)

ويعارض تماماً اعتبار المجتمع كائناً متعالياً او نظاماً ميتافيزيقياً بل ان اول*«خطأ يجب ازالته من طريقنا في بداية درستنا للجماعة هو ذلك المذهب الذي يتصور الجماعة كائنا عضوياً حيا عاليا، اعني المذهب الذي يتصور الافراد في الجماعة هم اعضاء في كائن علوي»*.(٣) ان الفرد عند سارتر هو الاساس:في تكوين الاسرة والطبقة والحشد والمجتمع، هو صانع التاريخ من بداية الاشكال التاريخية حتى نهايتها ومن هنا نراه ينفر نفورا قويا من المذاهب التي تسقط الفرد من حسابها او تهمل البعد

---

(١) - " سارتر. جان بول: المصدر نفسه، ص ٢٧٩

(٢) - سارتر. جان بول: المصدر نفسه، ص٣٠٨

(٣) - امام عبد الفتاح امام: جدل الانسان، مصدر سابق، ص٢٠٢

الوجودي للانسان. والواقع ان سارتر لم يتخل قط عن الفرد وانما كان يسعى الى حلّ تلك الحيرة الغريبة وهي كيف يلتقي فعل الفرد وفعل الجماعة على صعيد واحد دون ان يفقد الفرد طابعه كذات خلاقة صانعة للتاريخ.

لكن حتى لا نقع في الشرك الوجودي فأننا نعترف ان القراءة المعمقه لملاحظات سارتر تكشف عن بعض من المتاهات او المعضلات المعرفية والفكرية التي التصقت بتعقيدها مع مقولات سارتر او لربما اننا لم نتمكن من فهمها او تفسيرها لسبب غير معروف لكنها في النهاية اشكاليات تندرج في مضمار تأكيدات سارتر على: *«ليس من الضروري ان الانسان ينبغي عليه ان يعرف بالضبط معنى ما يفعله ولا حتى ماالذي يفعله او ماهو التغيير الموضوعي الذي يحدثه فعله، او ان الغائية المضادة هي النتيجة النهائية للفعل البشري وانها في نفس الوقت تتعارض مع الغاية التي كان ينشدها الفاعل»*[1]

الفرد والبنية والمنظور الماركسي للعالم

تقييم اولي حول سوسيولوجيا ماركس:

في كتابه [قراءات في النظرية السوسيولوجية] الذي ترجمته واغنت به مكتبتنا العربية الدكتورة لاهاي عبد الحسين[2] يتسائل جيمس فارغينس: *«لماذا علينا ان نهتم بقراءة ماركس، خاصة بعد هذا الانهيار*

(١) - سارتر. جان بول: نقد العقل الجدلي، مصدر سابق، ص ٣٠٧

(٢) - أ. د. لاهاي عبد الحسين: استاذة النظرية الاجتماعية وانثروبولوجيا العولمة في قسم علم الاجتماع. كلية الآداب، جامعة بغداد حالياً.

الدراماتيكي للشيوعية في أوربا الشرقية والأتحاد السوفيتي؟ هذه الأحداث التاريخية التي اوصلت الحرب الباردة الى نهايتها، وجاءت بغربٍ منتصرٍ ونظام ليبرالي، رأسمالي، وديموقراطي للعالم. مع ذلك يستمر ماركس مثيراً للأهتمام، ليس بسبب من نبؤاته وإنّما بسبب تحليلاته لبناء القوة في المجتمعات الرأسمالية ونظرته الشمولية للعلاقات المتداخلة لهيمنة الطبقة والأقتصاد، القوة السياسية، والآيديولوجيا.»(١)
بل من حيث أنّ نظريته تتلمس وتشير الى الأسئلة ذات المغزى والمعنى الحقيقي العميق للقوة الأقتصادية، الأجتماعية، والسياسية التي تستولي على العالم اليوم وتزودنا بنظرة للتاريخ تشرح لنا كيف، وفي ظلّ أي ظروف، تتغير هذه العلاقات. ويواصل فارغينس القول*«بالرغم من أنّ ماركس إدعى بأن يكون ملتزماً بالدراسة العلمية للمجتمع، فأنّ مقاربته الديالكتيكية سمحت له بأدماج نظراته الفلسفية حول التحرر الأنساني بتحليلاته السوسيولوجية والتاريخية للتغير الأجتماعي والثورة.»*(٢)

وعندما نقرأ لعالم اجتماع اميركي اخر مهم جداً مثل انتوني غدنز نفس الموقف والاعجاب يتبادر الى انفسنا ذات السؤال الذي عرضه قبل قليل جيمس فارغينس:

لماذا يعود ماركس الى عوالمنا من جديد؟

لماذا لا يزال لتحليلات ماركس الأجتماعي والتاريخية الكثير من

---

(١)- فارغينس. جيمس: قراءات في النظرية السوسيولوجية من التقليد الكلاسيكي الى ما بعد الحداثة، ترجمة. دة لاهاي الحسين، ٢٠١٠، الكتاب لم ينشر بعد.
(٢) - المصدر نفسه.

المصداقية. في محاولة تحليل المجتمع. الحقيقة ان سؤالنا هذا تمت صياغته بالاستناد الى تأكيدات نصية لـ فارغينس وغدنز وفيبر ودوركهايم في الماضي واخرين وكان قد تم عرضها من قبل عالم الاجتماع الاميركي [انطوني غدنز] بعض من موقف علم الاجتماع الكلاسيكي ازاء سوسيولوجيا ماركس، الذي كان غاية في التأثر برؤى ماركس ومنطلقاته النظرية: -

قائلاً: «ان اعمال مجايلي ماركس، توكفيل، كونت، وسبنسر مازالت ذات اهمية محددة بالنسبة الى مشكلات السوسيولوجيا الحديثة، ولربما كان من المنطقي اكثر شمول هؤلاء المؤلفين بوصفهم موضوع مناقشة تفصيلية في هذا السفر. غير انني قررت الا افعل ذلك لكون تأثير ماركس اليوم اكبر بما لا يقاس مع اي من هؤلاء الكتاب وبجدارة، من منطلق المحتوى الفكري الاعمق في اعمال ماركس»[1]

«من المتعذر تحليل العلاقة الفكرية بين كتابات ماركس من جهة وكتابات كل من دوركهايم وفيبر من الجهة المقابلة تحليلاً مقنعاً دون الاشارة الى جملة التغييرات الاجتماعية والسياسية التي اقترنت من ناحية، واقترنت من ناحية اخرى، مع جملة مؤلفات الكتاب الثلاثة. دوركهايم وفيبر كانا، كلاهما، ناقدين لماركس، وقد وجها بوعي، جزءاً من عملهما نحو دحض اوتوصيف كتابات ماركس: حقاً فملاحظة

(١) – غدنز. انطوني: الراسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة. (تحليل لكتابات ماركس ودوركهايم وماكس فيبر) ترجمة فاضل جتكر (دار الكتاب العربي – بيروت، ط/ ١، ٢٠٠٩. ص١٢

ان كتلة انتاج فيبر الفكري الرئيسية تمثل [حواراً] مطولاً مع شبح ماركس»[١]

«ان اللغة التي يستخدمها ماركس للتعبير عن موقفه شبيهة فعلاً بتلك التي كثيراً ما اعتمدها فيبر، وهكذا فأن الافكار لاتستطيع [بكلمات ماركس]ان تقوم بأي عمل على الاطلاق.ومن اجل تنفيذ الافكار لا بد من وجود اناس يبذلون قدراً معيناً من القوة العملية»[٢] انظر في مؤلف ماركس [العائلة المقدسة]

«من شأن هذه الاعتبارات ان تسلط اضواءاً كاشفة على حقيقة ان هناك بالفعل قدراً جوهرياً من الحقيقة في تأكيد شومبيتر ان مجمل حقائق ماكس فيبر وحججه في سوسيولوجيته الدينية تتناغم تماماً مع نظام ماركس»[٣]

«يسلم فيبر بأن كتابات ماركس متفاوتة من حيث المستوى والصقل اللذين يميزان تفسيره المادي للتاريخ. فأن البيان الشيوعي، يعرض اراء ماركس مع عناصر عبقرية فجة من الصيغة المبكرة.»[٤]

(يقر فيبر بأهمية الصراعات الطبقية في التاريخ، مع انكار ان دور الصراعات الطبقية هو بالاهمية التي اضفاها عليه ماركس»[٥]

والمفارقة الاساسية في هذا انه على الرغم من ان كارل ماركس

---

(١) – المصدر نفسه، ص٣٢٨.
(٢) – المصدر نفسه، ص٣٢٨.
(٣) – المصدر نفسه، ص٣٢٦.
(٤) – غدنز. انطوني: الرأسمالية والنظرية الاجتماعية المعاصرة، مصدر سابق، ص٣٠٢.
(٥) – المصدر نفسه، ص٣٠٢.

K.Marx ١٨١٨- ١٨٨٣ لم يستخدم في كتاباته مصطلح علم الاجتماع او السوسيولوجيا الذي كان قد شاع عند معاصره اوكست كونت وربما يرجع ذلك الى اعتراضه الشديد على الفلسفة الوضعية الكونتية لما تتصف به من روح محافظة ترفض النقد اضافة الى *«انها ضاربة الجذور في التربة الكاثوليكية»*(١) اما بوصفها *«فلسفة فهي تعني جهلا بكل شيء موضوعي»* واذا ما تم مقارنتها مع انسكلوبيديا هيغل، تبدو طروحات *«كومت من عمل تلميذ لكن ذي اهمية محلية»*(٢) اذن كيف يمكننا فهم شكل العلاقة بين النظرية الماركسية والسوسيولوجيا المعاصرة، ونحن اذا امعنا النظر في السوسيولوجيا التي ارسى قواعدها كونت والتي سماها في الحقيقة لاول مرة، فاننا، بحسب كورش، لم نجد اي صلة او قرابة بينها وبين الماركسية، ان ماركس وانجلز، بكل طموحهما العارم لانماء واغناء معرفة المجتمع، لم يهتما ابداً لا بمصطلح السوسيولوجيا ولا بمضمونه. ويظهر من مراسلاتهما ان ماركس ذات مرة، التقط من رفوف المتحف البريطاني مجموعة كومت [دروس في الفلسفة الوضعية] لسنوات ١٨٣٠- ١٨٤٢، وقرأها من البداية الى النهاية؛ *«لان الانجليز والفرنسيين يقيمون ضجة كبيرة حول صاحبنا»*(٣) ومع هذا فان هناك في نص [رأس المال] نفسه ما هو حتى

---

(١) – ماركس. كارل: رأس المال، ج١، ترجمة راشد البراوي، (مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ط/ ١، ١٩٤٧، ص ٩٧.

(٢) – ماركس. كارل: رأس المال، ج١، المصدر نفسه، ص١٢٣.

(٣) – كورش. كارل: التصور المادي للنظرية الماركسية، ترجمة محمد كبة، (دار الطليعة – بيروت) ط/ ١، ١٩٧٣، ص٢٠

اكثر دلالة على ان هذه القراءة لم تترك اي اثر على عمله النظري، وفي مناسبة اخرى ايضاً، أعرب ماركس بكل وضوح، في رسالة الى احد انصار كومت، انه *«معارض كلياً للكومتية كرجل سياسي [ولديه] كرجل علم رأي ضئيل جداً عنها.»*(١)

اما الموقف الذي ينشغل حول ما يخص موضوعة البحث فقد كتب ماركس رداً على اوكست كومت في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية*«ان اعتبار المجتمع مادة مستقلة يعني اننا انطلقنا من موقف تأملي ووقعنا في خطأ كبير..من الضروري اولا ان نتجنب افتراض ان المجتمع تجريد مقابل الفرد. ان الفرد هدفاً اساسياً للمعرفة»*.

وفي كتاب[سوسيولوجيا ماركس] اكدا عالمي الاجتماع بوتومور وربل:*«ان علم الاجتماع المعاصر هو اقرب الى مطمح ماركس من كل الجعجعة والزوابع العلمية التي اثارها كومت، ثم دوركهايم وباريتو»*(٢) اما جورج جيروفيتش**G.Gurvitch** فقد عد ماركس بوصفه الشخصية الاهم في تاريخ السوسيولوجيا ان ماركس اهم من جميع مؤسسي علم الاجتماع واكبرهم، كما كان اقلهم دوغمائية وجمودا. فهو قبل كل شيء: عالم اجتماع وان علم الاجتماع هو الذي يؤلف الوحده في مؤلفاته ووأعماله، لربما سنقول في يوم ما، ان كل منظروا السوسيولوجيا المعاصرة يعترفون بشكل او بأخر ان الجميع خرج

---

(١) – كورش. كارل: المصدر نفسه، ص٢١

(٢) –بوتومور. توم. م. ربل: في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية: ترجمة محمد حافظ يعقوب، (دار دمشق – دمشق) ط/ ١ ن ١٩٧٢

من تحت معطف ماركس.. ان تفوق ماركس[بحسب غي روشيه] على جميع المذاهب الاجتماعية الكبرى في القرن التاسع عشر يكمن في الديالكتيك.لقد وضع ماركس ماكرو – سوسيولوجيا جديره حقاً بهذ الاسم. وعلى الرغم من ان اعمال ماركس تتجاوز الاطر المتخصصه. فلقد عرض ماركس للواقع الاجتماعي وتصدى له بطريقة شمولية وبحسب هنري لوفيفر Henry Lovever ان اسهام ماركس مايزال خطير في علم الاجتماع المعاصر[١] أما الفين جولدنر فقد كتب حول نقدياته لبارسونز: ان الماركسية تشكل مجدا من نوع خاص لنظرية علم الاجتماع واعلن في كتابه [الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي] *«ان نظرية تالكوت بارسونز قد تطورت في حقيقة الامر ردا على تحديات ماركس؛فأذا كانت الماركسية نظرية عامة عن المجتمع تدين الرأسمالية، فقد غدت الوظيفية البنائية نظرية عامة عن المجتمع تبرر المجتمع او" تقدم تفسير وفهما لصعوبات الراسمالية ولا تدينها»*[٢]

ويبقى التمسك بالمثل الماركسية مهماً، بحسب كريب، بقدر ما يجب التمسك بمساهمات الماركسية الكبيرة في العلوم الاجتماعية. اما التوسير وبولانتزاس فقد عرفا الماركسية بأعتبارها علما يقدم لنا معرفة علمية عن العالم يمكن ان تستخدم في وضع خطة سياسية بناءة وعلينا ايضا مراجعة اعمال وعناوين مؤلفات التوسير: لـ[ماركس]، [لينين والفلسفة]،

---

(١) – روشيه. غي: مقدمة في علم الاجتماع العام بجزئيه الفعل الاجتماعي والتنظيم الاجتماعي (الفقيه – بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٢، ص٥٢.

(٢) – كريب. ايان: النظرية الاجتماعية من بارسونزالى هابرماس، (عالم المعرفة) العدد ٢٤٤، ط/ ١، ١٩٩٩. ص٦٥.

[مقالات في نقد الذات]، [وقراءة في رأس المال.][1] وفي النص الذي قدمه يورغن هابرماس [من اجل اعادة بناء المادية التاريخية] والذي كان ضمن الامتداد المباشر لمراجعة الماركسية التي كان قد اجراها بشكل واضح بأقتراحه منذ عام ١٩٦٨ الذي اعلن فيه عن رغبته: *«يوجد هنا ما تحق تسميته ب اضفاء البعد الانثروبولوجي على المادية التاريخية، وان عبر هابرماس عن تحفظاته العاجلة بخصوص عبارة[انثروبولوجيا] مع احتمال استخدامها في الحقيقة بصورة عرضية..من جهة اخرى يمكن القول ان ميشيل فوكو كان في حوار دائم مع ماركس في تحليلاته لجينالوجيا السلطة»*[2] واستحق ماركس ان يكون فيلسوف العصر لانه اكتشف في القرن الماضي حركة التاريخ، وذلك بتطبيق الجدل الهيغلي على المادة.انه قد توصل الى الاداة الفلسفية التي تسمح للانسان بأن يفهم التأريخ، والانسان في خلقه لذاته انما يخلق التأريخ ايضاً. بالتالي ان اساس التاريخ الجدلي ينبغي العثور عليه داخل انثروبولوجيا مادية جدلية.وان الماركسية الحقة عند سارتر *«هي المادية التأريخية اذ ادخلت العمل الانساني في علاقته بالعالم والانسان. بل كتب ايضاً في الوجودية والماركسية من الواضح ان عصور الخلق الفلسفي نادرة جداً. أذ ان من الممكن القول بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد الا ثلاثة يمكن ان نسميها بأسماء مشهورة: عصر ديكارت ولوك، عصر*

---

(١) – كريب. ايان. النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، المصدر نفسه، ص٢٢٤

(٢) – فوكو. ميشيل: يجب الدفاع عن المجتمع، ترجم الزواوي بغورة، (دار الطليعة – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٣

كانت وهيجل، واخيراً عصر كارل ماركس»[1] اما شتراوس فقد سجل في حوار معه ١٩٩٧ ان ماركس يظل بالنسبة لي حياً وجوهرياً لسببين الاول انه فعل ازاء الفكر الاجتماعي مافعله فرويد ازاء الفكر الفردي، ثم ان ماركس هو الذي شرع في بناء منهج النماذج في علوم الانسان. لهذين السببين يظل ماركس بالنسبة لي مثلاً عظيماً. ولهذا السبب يجتاز ماركس الماضي البعيد ليصل الى عوالمنا الحديثة.

اشكالية الفرد والفعل

التأويل الماركسي للعالم

أنطلاقاً من فهم الجدل الماركسي بوصفه تفاعلاً فائقاً بين الذات والموضوع وبين الفرد والبنية الاجتماعية، أن توفر باقة ضرورية من المعاني التي تمكن الفرد من التفاعل مع العالم.من التأثير في هذا العالم، مع قيام العالم، في الوقت نفسه، بالتأثير فيه، هو ليس الواقع مجرد امر خارجي بالنسبة الى الانسان، دائب على تشكيل وعيه، بل هو معدل بما يتفق مع الغايات الانسانية عبر التطبيق الفعال للوعي والعمل على تعديل الحياة واعادة تشكيل العالم من جديد.

وحتى وقت متأخر جدا، كانت سوسيولوجيا ماركس K.Marx (١٨١٨- ١٨٨٣) شبه منسية وظلت نظرياته *«لاسباب متعددة، مستبعدة من العلوم الاجتماعية. ولم يبدأ الكشف عن جوانبها السوسيولوجية الا منذ نهاية القرن التاسع عشر، عندما اصبحت*

(١) - د. جعفر. عبد الوهاب: البنيوية في الانثروبولوجي، المصدر نفسه، ص١٦٨

السوسيولوجيا نفسها علماً مستقلاً.»[١] لكن الغريب في الامر ان من أيقظ الماركسية هو دوركايم وفيبر نفسيهما، دوركايم في انتقاداته اليومية لها [المنظومة الماركسية] فقد كتب توم بوتومورT.Bottomore نقلاً عن لابي Lapie*«عندما صار يمكننا ان نلاحظ انه تحت تأثيره، كانت المجلدات الاولى لمجلة -السنة السوسيولوجية التي اسسها ١٨٩٧- تخصص مكاناً مرموقاً لمناقشة وانتقاد سوسيولوجيا ماركس»*[٢]وعلى الرغم من ان النظرية الماركسية هي من نظريات البنية بحسب الكثير من علماء الاجتماع[٣] ايضاً والتي اتهمت طيلة القرن التاسع عشر والعشرين بإهمالها الإنسان- الفرد في تحليلها المجتمعات الانسانية. وستعرض هنا بالتحديد للنقد الوجودي للنظرية الماركسية الذي وجد تمثيله النهائي في فلسفة سارتر خاصة في كتابه [نقد العقل الجدلي] الذي اثار ضجة كبيرة وقتها، ومازال يثير اشكاليات ابستمولوجية في مجال سوسيولوجيا المعرفة.

لكن البنية الاقتصادية التي تقرر مصير كل البنى الاخرى في تصوراته ليست بنية ميكانيكية وبسيطة تظهر فيها كل المؤسسات والقوانين

---

(١) – ت.ب.بوتومور: في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية، مصدر سابق، ص٥٩.

(٢) -- ت.ب.بوتومور: في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية، المصدر نفسه، ص٦٣.

(٣) – انظر اشارات ايان كريب الذي أكد على انه وبالرغم من بعض مميزات التصور الماركسي البنيوي للمجتمع، فأن الصعوبات سرعان ما تظهر حالما يحاول هذ النوع من التحليل البنيوي التعامل مع الفعل الانساني"

انظر في: كريب ايان: النظرية الاجتماعية الى هابرماس، مصدر سابق، ص١٦٣.

والأعراف والامزجه والتفكير والايديولوجيات بتأثير اوتوماتيكي. والذي يهمنا انه توجد بين هذه البنية الكامنة، وكل البنى الاخرى، ثمة عملية شديدة التعقيد وملتوية من النشوء والتوسط من الصعب اكتشافها دائماً. هذه العملية التي تشكل اليوم مجالاً رائعاً للدراسات السوسيو-انثرولوجية، لايمكن اهمالها على الاطلاق. الا لاغراض تشويه النظرية، فقد كتب انجلز رسالته الى بلوخ عام١٨٩٠ قائلاً *«ان العامل المحدد في التاريخ حسب تصورنا هو في نهاية الامر انتاج واعادة انتاج الحياة الواقعية لم نجزم انا وماركس اكثر من هذا، فاذا شوه احدهم هذا الموقف معتبرا ان العامل الاقتصادي هو العامل الوحيد فهو يجعل منه جملة فارغة، مجردة، عابثة»* .[والى شميدت كتب انجلز في نفس العام]: *«انها لفكرة غبية عند الايديولوجيين، مضمونها انه بما اننا نرفض ان يكون لمختلف القطاعات الايديولوجية التي تلعب دوراً في التاريخ تطورا مستقل فأننا بالتالي نرفض ايضاً كل فعالية تاريخية لهذه القطاعات الايديولوجية»*[1] بينما يصوغ اعترافاً هاماً حول اعتبارنا ان الماركسية نظرية تحليل بنيوي، كانت هي الاخرى تبتلع الفرد في احشائها لكنه فهم خاطىء، حسب انجلز، عندما يقول:"يتحمل ماركس واتحمل معه جزئياً مسئولية كون الشباب يعطون احيانا - البنية الاقتصادية - وزنا اكبر مما تستحق. لقد كنا ملزمين امام خصومنا بتأكيد المبدأ الاساسي الذي كانوا ينفونه.لذالك لم نكن دائماً نجد الوقت والمكان والمناسبة

---

(١) - ماركس. انجلز: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، ت الياس شاهين (دار التقدم - موسكو) مختارات، ج ٤، ص١٥٩.

لنسند لبقية العوامل التي يقصد بها بالطبع الافكار، القيم، الافعال، الارادات التي تشارك في الفعل المتبادل مكانها التي تستحقه)[١]

وفق هذه الطروحات، نحن نتحرك في الاتجاه الصحيح واذا ما اعتبرنا ان المجال السوسيولوجي هو مجال مراقبة منهجية لحركة الافعال الانسانية في الحقل الاجتماعي والتغيرات الاجتماعية الناجمة عن تلك الافعال، نكون قد نجحنا في اعادة مقولة الارادة الفردية الى مجالها الطبيعي سوسيولوجياً ومن ثم فهم دورها في توجيه المصيرالانساني الذي يعد احد الاهداف التي يرمي هذا البحث الكشف عن منطوياته. هكذا نعيد طرح مساهمة ماركس في هذا المجال الجديد من المعرفة على انها سلسلة اكتشافات ستمكن الانسان من ان يصبح سيد مصيره وان يعطي حياته الخاصه اهميتها. لان التاريخ الحقيقي للبشرية سيكون بحسب ماركس[٢] تأريخ افراد احرار بالمعنى الصحيح، بحيث ان مصلحة الكل ستكون ملتحمة مع الوجود الفردي لكل منهم. وعلى حين ان مصلحة الكل كانت في جميع الاشكال السابقة للمجتمع، تكمن في نظم اجتماعية وسياسية منفصلة، تمثل حق المجتمع في مقابل حق الفرد، فان الغاء الملكية الخاصة سوف يمحو هذا كله نهائياً، اذ انه سوف يعني عودة الانسان من الاسرة والعقيدة، والدولة، الى وجوده الانساني.

ويوسعنا ان نجد لدى ماركس وفي اغلب مؤلفاته الكبيرة الالماعات

(١) – ماركس. انجلس: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، المصدر نفسه، ص١٥٩.
(٢) – ماركس. كارل: المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، المصدر نفسه، ص ١٧٧.

المنهجية الضرورية للتصدي للاتهامات المتواترة حول اتهام نظريته بأنها تنطلق من البنية وليس من الفعل:

ربما علينا تذكر روجيه غارودي R.Garoddey وهو يدافع بجاذبية عن رؤية ماركس حول البنية: *«لئن يكن ماركس، هو اول من صاغ مبادىء منهج بنياني كان ضروري للبحث العلمي، فأنه لم يجعل قط من البنيوية فلسفة كما لو ان البنية هي الواقع الوحيد»*[1]. وللامانه ان غارودي محقا هنا الى حد كبير وهذا بالضبط ما صرح به ليفي شتراوس نفسه في لقاء معه في مجلة المنار[2] وهذه رؤية جدلية ينطلق ماركس منها انه لم ينسى على الاطلاق ان البنية من صنع الانسان، كما ان ماركس لم يفصل قط فصلا مجردا وميتافيزيقيا بين البنى وبين الممارسة الاجتماعية الاساسية التي تولدها من ناحية وبينها وبين الممارسات الفردية والعينية التي تعطيها تلك البنى شكلها من ناحية ثانية وانه اعطانا دراسات نموذجية حول صنمية السلعة [فتشية السلعة].

ان اول احتياط منهجي ينبغي اتخاذه، كي نفهم التاريخ ماركسيا، هو الا ننسى ابدا ان المجتمع لا يمكن اعتباره كلية متجانسة. انطلاقا من هذا التصور الماركسي لتحولات البنية يمكننا ان نعطي *«البنى في التاريخ الانساني مكانها كله من دون ان نجمد في الوقت نفسه دينامية التاريخ بما ندعيه من اقصاء، بأسم البنية، للمبادرة التاريخية والفعل البشري*

(١) – غارودي. روجيه: البنيوية فلسفة موت الانسان المصدر السابق، ص١٣٤.
(٢) – لقاء مع ليفي شتراوس، مجلة المنار، العدد ١٢.

الخلاق»[١]

لقد نوه ماركس دائما وبقوة وحسم حتى لا يُحرج احداً في الدفاع عن متبنياته ورؤياه بعد عقود طوال وأعلن رسمياً في اغلب مؤلفاته ان المجتمع*«ليس بنية واحدة وحيدة ولا هو بعضوية متجانسة»*[٢] *«المجتمع ليس ذاتاً واعية.. اما الفرد فهو حر، ولا يجوز لاية سلطة ان تعرفه الطريقة التي ينبغي عليه ان يعيش بها»*[٣] المجتمع مخلوقاً لا عقليا وبالتالي شريرا *«علينا فقط ان ندرك ان استفحال الصراع في الحياة الاجتماعية على جميع المستويات، يجعل الاوضاع العينية للحياة الاجتماعية تهزأ من[الماهية الكلية] للانسان وحتى الطبيعة، ولما كان الواقع الاجتماعي القائم يناقض هذه الماهية، وبالتالي يناقض [الحقيقية] فأن الاخيرة لم يكن لها من ملجأ سوى الذهن، حيث تتجسم بوصفها كلياً مجرداً»*[٤] ويطالعنا (ماركس) بتشريح للماهية الاجتماعية ليست تلك التي في طريقها الى الافول فحسب، بل ماهية القادم الاجتماعي، شكله احكامه وكل شيء معلناً) عندما تلغى الطبقات في المجتمع وتتحقق مصلحة الكل في حياة كل فرد عند ذلك يصبح الفرد هو الصانع الفعلي للتاريخ، بحيث يكون هو نفسه الكلي، ويعاد الكشف

(١) – غارودي. روجيه: المصدر السابق، ص١١٢.
(٢) – ماركس. كارل: رأس المال، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص٤٣٧.
(٣) – ماركس. كارل: رأس المال، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص٤٣٧.
(٤) – ماركس. كارل: الايديولوجيا الالمانية، ترجمة الدكتور فؤاد ايوب، (دار دمشق – دمشق)، ط/ ١، ١٩٧٤ ص٢١.

عن الماهية الكلية للانسان) [١] وفي صيغة اخرى في الايديولوجيا الالمانية يؤكد ايضا على انه عندما ينتهي المجتمع الطبقي ويتم الغاء الطبقات والملكية الخاصة في المجتمع الجديد تقدم الشيوعية في طبيعتها شكل جديد من اشكال النزعة الفردية وعودة الانسان الكاملة الى ذاته بوصفه كائناً انسانياً، انها هي الحل الصحيح لصراع الانسان مع الطبيعة ومع الانسان، وللنزاع بين الوجود والماهية، وبين التشيوء والاستقلال الذاتي، والحرية والضرورة والفرد والنوع.

ان التحليل الماركسي للمجتمع الراسمالي رغم كلاسيكيته الا انه يكشف عن اشكالية الفرد في مجتمع متوحش، واذلال البنية المتعالية لها ففي تحليلاته المتواصله لانظمة الانتاج الاجتماعي الرأسمالي بوصفها انظمة تقيد حياة الفرد، وتسخر وجوده كله من اجل علاقات يفرضها الاقتصاد دون اعتبار لقدراته وحاجاته الذاتية وتجري عمليات تزييف رهيبة على بنيته العقلية، هذا التزييف الذي اعاد هربرت ماركيوز اكتشافه من جديد بعد ١٠٠ عام في مؤلفه [الانسان ذو البعد الوحد] والغريب في الامر ان الضجة التي اثارها ماركيوز في كتابه ذاك حول القراءة الجديدة التي قدمها حول ماركس اثارت انقلابا ثقافيا في اوربا وامريكا وكأنه كولمبس الجديد الذي يكتشف العالم الماركسي المغمور في محيطاته فيما لم يثير كتاب الايديولوجيا الالمانية الذي لم يفعل ماركيوز سوى قراءته بصوت عالي فقط، اي شيء بل لربما لم يقرأه احد الى الان

(١) – ماركس. كارل: الايديولوجيا الالمانية، المصدر نفسه، ص٤٠

من الذين نعرفهم جيداً[1] وفي هذا المجتمع الطبقي وحيث ان الطبقة تشكل واقع فعلي، يناقض الحرية، او على الاصح يحولها الى فكرة مجردة. يشير ماركس ان الطبقة تحصر النطاق الفعلي للحرية الفردية في اطار من الفوضى العامة، ان كل فرد يكون حرا بقدر ما تكون طبقته حرة، فهو يتكشف بوصفه فرداً طبقياً. في المجتمع الطبقي تصير الطبقة الى وحدة اجتماعية واقتصادية فعلية، لا الفرد انها تحقق وجودا مستقلا يعلو على الافراد، بحيث ان هؤلاء يجدون اوضاع حياتهم مقدرة مقدما، ومن هنا فان طبقتهم هي التي تحدد لهم مركزهم في الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصي، بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة، ولا يستطيع الشكل الراهن للمجتمع ان يحقق نظاما شاملا الا عن طريق سلبه للفرد، اذ يصبح [الفرد الشخصي]، [فردا طبقيا] وتصبح الخصائص المكونة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها مع الافراد الاخرين لطبقته. ولا يعود وجوده خاصاً به، بل يصبح وجود طبقته.

ولنعد باذهاننا في هذا الصدد الى عبارة هيغل القائلة ان الفرد هو الكلي وانه يسلك تاريخيا، لا على اساس انه شخص فردي، بل على انه مواطن في دولته. وقد فهم ماركس ان هذا السلب للفرد هو النتاج التاريخي للمجتمع الطبقي، الذي يتم لا عن طريق الدولة، بل بواسطة تنظيم العمل الاجتماعي.

(١) - لم يقرأه دوركايم مثلاً، ماكس فيبر، الذي كان يتمنى ان ان يحصل على المخطوطة الالمانية، و لينين لم يقرأه حتى وفاته او كارل ليبنخت، روزا لوكسمبورغ ستالين، ربما قرأ تروتسكي الايديولوجيا الالمانية قبيل اغتياله بزمن ما، اما ريازنوف فقداختفى كلياً والى اليوم بمجرد تم نشر اعمال ماركس بعد عام ١٩٣٢ في دار التقدم..

ان تجمع [الافراد الاحرار] هو في نظر ماركس مجتمع لا تعود فيه عملية الانتاج المادية متحكمة في النمط الكامل للحياة الانسانية. ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعني نظاما لا يكون مبدأ التنظيم الاجتماعي فيه هو شمول العمل، بل يكون هو التحقيق الكامل لكل الامكانات الفردية. ولا يمكن ان يصبح البشر احرارا الا عندما يكون حفظ الحياة، من الوجهة المادية، مرتبطاً بقدرات الافراد المجتمعين وسعادتهم، ومتوقفاً عليهم. من هنا نستطيع ان ندرك فورا ان النظرية الماركسية قد وصلت *«الى نقطة تتناقض فيها تناقضا كاملا مع الفكرة الاساسية في الفلسفة المثالية. فقد حلت فكرة السعادة عندها محل فكرة العقل، ولقد سبق لهيغل ان انكر على نحو قاطع ان يكون لتقدم العقل اي شأن بتحقيق السعادة الفردية»*[1]..

على الرغم ان قطاع النظرية المادية التاريخية منها يتضمن مبدأ حتمي هو القائل ان الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد ويتحكم في الوعي الانساني على اننا، بحسب ماركيوز، حاولنا ان نبين ان الاعتماد الضروري الذي يعبر عنه هذا المبدأ ينطبق على الحياة في فترة ما قبل التاريخ اي المجتمع الطبقي. فعلاقات الانتاج التي تقيد امكانات الانسان وتشوهها تتحكم حتما في وعيه، لا لشي الا لان المجمتع لا يسلك بحرية ووعي. وما دام الانسان عاجزاً عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها في اشباع حاجات الكل ورغباتهم، فأنها ستتخذ شكل كيان موضوعي مستقل. الوعي، الذي تسيطر عليه هذه العلاقات وتطغى عليه، يصبح

(١) - ماركس. كارل: الايديولوجيا الالمانية، مصدر سابق، ص ٤٠

بالضرورة ايديولوجيا[وعياً زائفاً]. وبطبيعة الحال فأن وعي الناس سيظل يتحدد بالعمليات المادية التي تمد مجتمعهم بالانتاج اللازم له، *«حتى بعد ان يكون الناس قد توصلوا الى تنظيم علاقاتهم الاجتماعية على نحو من شأنه ان تسهم هذه العلاقات على افضل نحو في النهوض الحر للجميع.ولكن عندما تصبح هذه العمليات المادية عاقلة، وتصبح عملا واعيا يقوم به الناس، فأن الاعتماد الاعمى للوعي على الظروف الاجتماعية لن يعود له وجود»*[١]

وسوف نتوقف قليلاً عند مناقشات جان بياجيه J.Piaget (١٨٩٦-١٩٨٠) المهمه جداً بالنسبة للجيل الجديد من سوسيولوجي منتصف القرن التاسع عشر، لطبيعة التفكير السوسيولوجي وتأكيده على اهمية نظرية المعرفة في اعمال ماركس، فأن رصيد ماركس الاكبر يكمن في كونه اقام تمييزاً في الظاهرة الاجتماعية، بين الاساس الفعال والبنيان العلوي الذي يتأرجح بين الوعي الرمزي والملائم.لقد أكُّره ماركس، بحسب بياجيه، على التمييز بين السلوك الفعليActual behavior والوعي.ان*«البنية العليا للاجتماعي تستند على نفس الاسس والعلاقة التي يستند أليها الوعي الفردي للسلوك»*[٢]عند هذه النقطة نصبح قريبين جداً من تقديم مدخل موضوعي يؤسس لسوسيولوجيا حقيقية من خلال ثلاث ملاحظات هامة حول سوسيولوجيا ماركس ستمكننا دون غيرها من تحقيق مشروع الربط بين انماط الانتاج الفكري الابداعي

---

(١) - ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٣٠٨

(٢) - بياجيه، جان: مقدمة في مكونات الابستمولوجيا، باريس، ١٩٥٠، ص٢٤٩.

بوصفها فعلٌ ذهني، ومعطيات الواقع الموضوعي بوصفها بنية:

اولاً: ان الانسان بوصفه فرداً متمايزاً وعنصراً فاعلاً في سوسيولوجيا ماركس؛ هو نتيجة طبيعية لوضع حقيقية الوجود الانساني في سياقها التاريخي الصحيح. فلقد تمكن ماركس [ربما نيتشه ايضاً بحسب هيدجر M.Heidegger [1]] فلسفياً من قلب ميتافيزيقيا هيغل وانظمته الديالكتيكيه على رأسها عندما استبدل أساس مطلقاته بالانسان الذي عده ماركس منتجاً للمطلق على اعتبار ان الوجود يسبق الماهية، يتقدم على الوعي ويشكل الاثنين والانسان منتجاً للتاريخ على اساس مقولات ماركس ايضاً«*نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا*» او«*يصنع التاريخ بنحو تحصل معه النتيجه النهائية دائماً من تصادم كثرة من الارادات الفردية*»[2] ان الفرد هو من ينتج الدولة هو من يصنع المجتمع هو وراء كل شيء في هذا العالم وماركس يعني ما يقول جيداً «*الانسان يخلق الدين، اما الدين فلا يخلق مطلقاته، هذا يعني ان الدين هو الوعي الذاتي والاحساس الذاتي للانسان الذي لم يكتسب نفسه من جديد، ولكن*

---

(١) – كتب هيدجر في رسالته عام ١٩٦٦ حول النزعة الانسانية يقول " تنتمي الميتافيزيقيا المطلقة (ميتافيزيقيا هيغل)، مع ما اعقبها من قلب على يد كل من ماركس ونيتشه، الى تأريخ حقيقة الوجود. لذا لا يمكن مواجهة ما يصدر عنها بدحضه وتفنيده. لا يمكننا الا تقبله بما هو حقيقة للوجود وقد تسترت وغابت عن اراء البشر. في ميدان الفكر الذي يعبر عن ماهية الوجود لا يكون لتفنيد الاراء ودحضها من معنى. ان الجدل الذي يدور بين المفكرين " خصام عشاق، انه خصام الشي مع ذاته. وهو يمكنهم من ان يصبحوا ذات الشيء حيث يتحد قدرهم بقدر الوجود.. "

(٢) – ماركس. انجلز: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، مصدر سابق، ص١٥٦.

الانسان الفرد ليس كائناً مجرداً قابعاً في مكان ما خارج العالم. الانسان انما هو عالم الانسان، الدولة، المجتمع، وهذه الدولة، وهذا المجتمع يلدان الدين، العقيدة الخاطئة لانهما هما بالذات عالم خاطيء»[1] بالتالي ان المطلق بكل تشكلاته بوصفه الهاً كاملاً او مجتمع كامل أودولة كاملة أشياء لا وجود لها الا في مخيلة سوسيولوجيا دوركايم وجنون كومت اللذان عدا من خلالها المجتمع اساساً للمطلق وهو ذي ماهية تسبق وجود الافراد وتشكل الذات الانسانية على غرارها، لتمحي الارادة وتعيد المصير بوصفه الضروره الحتمية التي تتحكم بجميع الموجودات الى المقدس..

ثانياً:- ان الذي يحيلنا الى الماركسية هو مصادرها المعرفية والفلسفية الكبرى، والموقف العميق من الفرد في فلسفة فريدرك هيغل Hegel F. والذي سنأتي في المرحلة القادمة على إضاءة جوهر فلسفته، ومن ثم فلسفة العمق الانساني والتحويرات الانثروبولوجية وهيكلة المجتمع وعينية الفرد والموقف من صراع الماهية واللاهوت الذي ورثه عن فيورباخ L.Feuerbachصاحب الكلمة الفصل في ان الحركة التاريخية لا تبلغ اساسها الا بعد ان تدخل عميقاً في قلب الانسان والتنويه الى ان *«قلب الانسان ليس شكلاً للدين، انه جوهر الدين»*[2] والذي عد الاخر انعكاساً خيالياً للصفات الانسانية لقد

---

(١) – ماركس. انجلس: مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل، ت الياس شاهين، الاعمال الكاملة، (دار التقدم – موسكو) ص٤٣

(٢) – ماركس و انجلس: فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، المصدر نفسه، ص٣١.

كانت هذه منطلقات ماركس النظرية والفلسفية ايضاً وهذا يظهر جلياً في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية عندما حذر ماركس صراحة من مشكلة ابتلاع المجتمع للفرد الذي يشكل ماهيته وجوهره الروحي كتب مؤكداً ان على المرء قبل كل شيء ان يتجنب اقامة [المجتمع] مرة اخرى بوصفه تجريدا مضادا للفرد. فالفرد هو ذاته الكيان الاجتماعي. ومن ثم فأن التعبير عن حياته.. هو تعبير عن حياة المجتمع وتحقيق لها اذن فالافراد الاحرار، هم الذين يعبرون عن امتزاج المصلحة الخاصة والعامة، وليس ظهور نظام جديد للانتاج. الفرد هو الهدف في المادية التاريخية. من هنا يكون العنصر الوحيد في المجتمع الذي يقوم بدور التوحيد هو الممارسة الاجتماعية الانسانية التي عنها تتولد شتى البنى. لكن لكل بنية من هذه البنى زمنية خاصة بها، ولاحظ ان البنى الفوقية، بدأ من الدولة وانتهاءا بالدين والفن، تتطور بوجه عام على نحو ابطأ بكثير.ان النموذج الماركسي لاي نظام اجتماعي لهو بالضرورة بالغ التعقيد بالنظر الى ان *«تلك البنى الفوقية لا تتمتع بأستقلال نسبي حيال القاعدة وبحركة ذاتية فحسب بل تمثل بذاتها تناقضات في بنيتها ووظيفتها:فالدين او الفن يشكلان انعكاساً بنيوياً او احتجاجا.»*(١) فردياً على تجليات ذلك المصير التراجيدي.

اوكست كومت: نقد المعرفة اليقينية (الوضعية).

«ليس هناك شيء مطلق في هذا العالم؛ بل ان كل شي نسبي» هذا ماكتبه كومت منذ عام ١٨١٨ في رسالة الى صديقه فالا ومع ذلك،

---

(١) – غارودي. روجيه: البنيوية فلسفة موت الانسان، ص١١٤

فقد كان يعتقد في الواقع ان هناك حقيقة عليا تتوقف عليها كل الحقائق الاخرى، وكان يعد فكرة هذه الحقيقة اساسا لوجهة نظره العقلية عن العالم. اطلق كومت على هذه الحقيقة اسم المجتمع الانساني وهي ليست الهدف النهائي في ذاته ولكنها الهدف النهائي بالنسبة الينا. هذا الفارق لا يعني اكثر من الفلسفة الجديدة تركت وجهة النظر الميتافيزيقية الى وجهة النظر الوضعية. وبشيء من التحفظ. يقول ليفي برول «*تكون فكرة الانسانوية عند كونت موازية تماما للفكرة القديمة عن الحقيقة المطلقة. فانها تحل محلها وتؤدي وظيفتها الدينية. فهي اذن في الحقيقة[الفكرة المطلقة النسبية] التي ظن انه تخلص منها الى الابد*»[1].

لقد دخل الفكر الاوربي في العقد التالي لوفاته هيغلعهد الوضعية. فبين عامي ١٨٤٢–١٨٥٠ نشر كومت كتابه [دروس في الفلسفة الوضعية] Course of Positive philosophy ونشر شتال ايضاً كتابه[الوضعية في الدولة] بين عامين ١٨٣٠ و١٨٣٧ وبدأ شيلنج في عام١٨٤١ محاضراته التي القاهافي برلين عن [الفلسفة الوضعية] وهي المحاضرات التي كان يعدها منذ عام ١٨٢٧ .وعلى حين انه لا يمكن ان يكون ثمة شك في الدور الذي اسهم به كونت في الوضعية «*مع ملاحظة ان كونت ذاته استمد المنهج الوضعي من اسس الفلسفة الوضعية عند شيلنج الذي اخذ بمباديء التجريبية من الفلاسفة الانكليز*» الذي يظهر جلياً في اشارته «*ان الرسالة العظيمة للفلسفة الالمانية ينبغي ان*

(١) – برول. ليفي: فلسفة اوكست كومت، ترجمة د. محمود قاسم واخرون (الانجلو المصرية – القاهرة) ط/ ٢، ١٩٥٢. ص٣٤٢

تكون تجاوز الميتافيزيقيا ذات النزعة القبلية عن طريق مذهب وضعي يعمل على تحويل الفلسفة اخر الامر الى علم حقيقي للتجربة»[1] ان اعادة قراءة فلسفة كومت او علمه الاجتماعي تضعنا امام الكشف عن ان فلسفته الوضعية مثقلة بتأثير كل هؤلاء واذا كان معجب ايما اعجاب بشخصية شيلنج وفلسفته فأنه وهذا الاهم في بحثنا هذا كان قد اخذ من عمانويل كانط ما أخذه الاخير من رأي التجريبيين الذي مفاده«ان كل معرفة انسانية تبدأ بالتجربة وتنتهي بالتجربة، وان التجربة هي وحدها التي تقدم مادة تصورات العقل.. والحق ان ليس ثمة تصريح تجريبي اقوى من ذلك الذي استهل به كتابه[نقد العقل المحض] الذي كتب يقول فيه *«ان كل فكر ينبغي ان يرتبط، على نحو مباشر او غير مباشر.. بالحدوس اخر الامر وبالتالي بالحساسية فينا، اذ لا يمكن ان يعطى لنا الموضوع على اي نحو اخر»*.

واستناداً الى مصادرها *«بين كانط وشيلنج وجون ستيوارت مل صديقه الحميم وغيرهم»* شنت وضعية كونت هجوما عنيفاً ضد المذهب العقلاني النقدي ضد تراث ديكارت وعصر التنوير في فرنسا الذي من شأنه ان يتتج على المدى البعيد اشكالية كبيرة على مستوى علم الاجتماع المعاصر، وفي المانيا كان الصراع موجهاً ضد مذهب هيغل الذي لم يبرر الدولة في الشكل العيني الذي اتخذته بل تضمنت الاداة المؤدية الى هدمها..ورفضت قراءة هيغل ونظرته الى المجتمع والدولة على انهما *«عمل تأريخي للانسان وفسرهما من خلال فكرة الحرية.بينما*

---

(١) - ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص٣١١.

حرصت الوضعية على الاحتفاظ باستقلال الامور الواقعة وتوجيه الاستدلال الى قبول ما هو معطى»[١]

على ان معارضة الوضعية للمبدأ القائل ان الامور الواقعة في التجربة ينبغي تبريرها امام محكمة العقل قد حالت دون تفسير هذه المعطيات من خلال نقد شامل للمعطى ذاته. فمثل هذا النقد ليس له مجال في العلم. وهكذا يسرت الفلسفة الوضعية في النهاية استسلام العقل والفكر لكل ما هو موجود، ولكل مالديه القدرة على الاستمرار في التجربة وقد ذكر كومت صراحة ان [لفظة الوضعي] يتضمن تعليم الناس ان يتخذوا موقفا ايجابيا من الوضع السائد بوصفه تمثيلاً حقيقياً للقوانين الفيزيائية التي تحكم المجتمع فلقد ذهبت الفلسفة الوضعية الى اعتبار دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة، بحيث ان العلم الطبيعي ولا سيما البيولوجيا اصبح انموذج النظرية الاجتماعية من هنا ظهرت الوظيفية والدوركايمية والاحصائية وكان هدفها ان تجعل من الدراسة الاجتماعية علما يبحث في قوانين اجتماعية مشابهه في صحتها للقوانين الفيزيائية. التي كتب حولها«*لدينا الان فيزياء سماوية، وفيزياء ارضية، وفيزياء نباتية، زفيزياء حيوانية، ومازلنا بحاجة الى نوع اخر واخير من الفيزياء هو الفيزياء الاجتماعية حتى يكتمل نسقنا المعرفي عن الطبيعة»*[٢]

ونتج عن هذا ان«*الضرورة المحتومة خنقت العمل الاجتماعي،*

---

(١) – ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٣١٤

(٢) – تماشيف. نيقولا: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ت محمد عودة، (دار المعارف – القاهرة)، ط/ ٧، ١٩٨٢، ص٥٠

ولا سيما حين يتعلق بتغير النظام الاجتماعي، ونظر الى المجتمع على انه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية.كان هذا موقفا يناقض بصورة مباشرة الراي الذي قالت به النظرية الاجتماعية الماركسية والقائل ان المجتمع لا معقول لا لشيء الا لانه محكوم بقوانين طبيعية»[1]

وعندما نقرا جيداً ما كتبه كومت حول ان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ليست لها هذه الايام سيطرة الا في ميدان الدرسات الاجتماعية ولا بد طردها من هذا المجال الاخير. معتقداً ان الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك هي التفسير الاساس القائل ان *«حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير، بدلا من ان يحكمها نوعا من الارادة»*[2] وهكذا فأن رفض الوضعية للميتافزيقيا قد اقترن برفض خطير للارادة الانسانية والتشكيك الكانطي بكون الانسان قادر على تغيير نظمه الاجتماعية واعادة تنظيمها وفقا لتصوراته العقلية..

واثار كومت اشكالية جديدة انذاك عندما عد الواجب يحتم على العلم الاجتماعي الا نعرف الانسانية بالانسان، بل يجب على العكس ان نعرف الانسان بالانسانية. ونحن نفهم، بوجه عام، المغزى الخلقي والاجتماعي الذي ترمي اليه هذه الصيغة. فنرى فيها طعناً في مبدأ الفردية واحد الاسس الموجهة للنظام الوضعي. لكن كومت يبرر ذلك على اساس اخر من شروحات برول ابدا لم يكن الهدف المباشر لهذه

---

(١) – ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق ص٣٣٠

(٢) – كونت. اوكست: دروس في الفلسفة الوضعية انظر هربرت ماركيوز العقل والثورة، ص٣٣٠

الصيغة هو اخضاع الفرد، من وجهة نظر الاجتماعية، للجماعة. فهي تعبر قبل كل شيء، عن حقيقة واقعية. فأذا نظرنا الى *«الانسان في حالة عزلته فأن العلم الوضعي لا يسمح بتعريفه الا بأنه حيوان تهدف حياته الحيوانية الى حفظ كيانه العضوي شأنه شأن جميع الحيوانات الاخرى. اما اذا اردنا تعريفه بصفاته الجوهرية الانسانية، اي بالذكاء والميل الى حياة المجتمع، فيجب في هذه الحال ان نتخطى النظر الى الفرد، لكي ننظر الى النوع الانساني بأسره»*[1] سيشعر المرء بأن الناس في جميع الازمنة متعاونون معه وما عليه الا ان يتأمل كيانه المادي والعقلي والخلقي لكي يدرك مقدار ما يدين به لمجموع من سبقوه. ان الذي يظن نفسه مستقلا عن الاخرين لا يستطيع ان ينطق بهذا الهراء. والكفر دون ان يكذب نفسه بنفسه: وذلك لان اللغة التي ينطق بها ليست الا ظاهرة اجتماعية وثمرة من ثمار المجتمع.

هذا الفهم جعل كومت يعتقد ان حقيقة الفرد تستل من الجماعة والاخيره وظيفتها ان تعطي وجوده الشرعية الكافية، الجماعة هي التي تمدنا بالماهية والمجتمع يساومنا على الجوهر وبالتالي العربة هي التي عليها ان تجر الحصان، *«من المستحيل على الانسان ان يتنكر للانسانية، دون ان يقضي على وجوده. فهو يمثل بالضرورة، في اثناء حياته، ماضياً طويلا حافلا بالجهود العقلية والخلقية. وتلك هي الصفة الجوهرية للحياة البشرية؛ لان التعاون يوجد على اشكال تتفاوت درجة وضوحها عند بعض الانواع الحيوانية الاخرى. اما استمرار الروابط فمن*

(١) - برول. ليفي: فلسفة اوكست كومت، المصدر نفسه. ص٣٤٣

خصائص المجتمعات الانسانية وحدها. وقد لخص كومت هذه الحقيقة في «ان الانسانية تتألف من الاموات اكثر مما تتألف من الاحياء»[١] مع ذلك *«فلا هذا النير الذي يبهظ عاتق الاحياء ويحملهم ثقل التاريخ وما قبل التاريخ، ولا هذا التضامن الذي يجعل الانسانية»*[٢] كائناً جماعيا اعظم يجردان الانسان من حريته في العمل. فليس من نتائج التضامن والاستمرار الانساني ان نؤمن بنوع من المصير المحتوم؛ اذ يظل الافراد مسئولين. *«ومن الواجب الا ننظر اليهم على انهم اجزاء الة او خلايا جسم عضوي او افراد قطيع من الحيوان. فالانسانية ليست كائنا طفيلياً ينمو على الشعب المرجانية. ومقارنتها بهذا النوع من الكائنات يدل على قصور عن فهم المغزى الفلسفي للتعاون الاجتماعي عند بني الانسان وعلى جهل كبير بالحقائق البيولوجية التي تتصل بنوع الحياة التي تحياها هذه الكائنات»*[٣]

في مكان اخر نظريته حدد بعض من صفات ما اطلق عليه منذ ذلك الحين اسم الكائن الاعظم الجديد. وبالرغم من انه ينبغي لنا ان نورد هنا عرضا للديانة الوضعية، فأننا نجد من واجبنا ان نشير هنا، في بضع كلمات، الى الشكل الذي انتهت اليه هذه الفكرة العظيمة في عقل كومت وهو يقول:

«من الواجب اولا الا نفهم الانسانية على انها مجرد مجموعة الافراد

---

(١) – برول. ليفي: فلسفة اوكست كومت، نفسه ص٣٤٦

(٢) – برول. ليفي: فلسفة اوكست كومت، نفسه ص٣٤٦

(٣)– برول. ليفي: فلسفة اوكست كومت، نفسه. ص ٣٤٦

او الجماعات الانسانية في الحاضروالماضي والمستقبل؛ لان الجميع يولدون بالضرورة اطفالا للانسانية، لكنهم لا يصبحون جميعا خداما لها فكثير منهم يظل عالة على الانسانية. ولذا فان جميع من لا يندمجون او من لم يستطيعو الاندماج بدرجة كافية وجميع من ظلوا عبئا يثقل النوع البشري، لا يصح ان يكونوا جزءا من[الكائن الاعظم] فهناك عملية انتخاب تجري بين الناس: فيدخل بعضهم نهائيا في نطاق الانسانية لكي لا يخرج منه ابدا. ويخرج الاخرون من هذا النطاق لكي لا يعودا اليه ابدا. ويجري هذا الان الانتخاب تبعا لنوع الحياة التي يفضلها كل منهم. فمن عاش بالمعنى الحيوي الصرف لهذه الكلمة، او بمعنى اخر من وقف ملكاته العليا على خدمة الوظائف العضوية، يدخل في عداد من اطلق عليهم كومت في عبارة قاسية اسم [منتجي الاقذار]، وهؤلاء لا يدخلون في الانسانية الا بصفة عابرة: والموت بالنسبة لهم كما هو الحال بالنسبة الى اجهزتهم التشريحية والعضوية نهاية بدون عودة. اما اولئك الذين استطاعوا [اعلاء غرائزهم] واخضاع وظائفهم العضوية للوظائف العليا، او سعوا بالاجمال وراء تحقيق هدف الانسانية الاسمى:وهو تفوق الذكاء على الميول العاطفية والغيرية على الميول الانانية تقول ان هؤلاء سيخلدون في الانسانية الى الابد:لانهم عاشوا لاجلها ومن اجلها»[1]

لقد استبعد كومت مؤلفه[دروس في الفلسفة الوضعية] الفرد تماما من الدراسة السوسيولوجية، معتبراً انه يستحيل فصل الفرد عن

(١) - برول. ليفي: فلسفة اوكست كومت، المصدر نفسه. ص٣٤٨

الاسرة الا كأفتراض ذهني مفتعل ومناف للواقع المجتمعي. الاسرة هي الوحدة الاجتماعية الاساسية للفرد وعلى هذا الاساس، رأى انه يجب الانطلاق من الكل وصولا الى الاجزاء، وليس العكس، اي يجب الانطلاق من الاسرة الى الفرد وليس العكس. لانه كان ينطلق اصلاً من رؤية بيولوجية ترفض اعتبار الخلية العنصر الاساسي في تكوين الكائن الحي وتستبدلها بالجسم كوحدة بيولوجية اساسية غير قابلة للانقسام والتفكك الى مجموعة من الخلايا المتجاورة. وستفهم جيداً تأكيدات كونت المستمرة والمبالغ فيها ان الامور الواقعة هي موضوعات للملاحظة مولياً وجهه شطر العلم الفيزيائي والقوانين الضرورية التي تحكم الواقع بأسره.

بعد هذا الرؤية التي قدم كومت ذهبت بعيدا الفلسفة التي كانت زاخرة بقضايا العمق الإنساني والوجود والعبث والمعنى وتأمل الهواجس الإنسانية العميقة تخلت سريعاً عن البحث في العمق، وأفل نجمها مع صعود نجم الفلسفة الوضعية الكلاسيكية Philosophy Positivism التي تفترض وفق أسسها الكونتيه: ان المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم على الوقائع التجريبية ولا سيما تلك التي يتيحها العلم، تنطوي على انكار وجود معرفة نهائية تتجاوز التجربة.

ان المجتمع عند كومت يسود بوصفه كلية وضعية والمجتمع ينبثق بوصفه المجال الوحيد الذي يعيش فيه الانسان حياته التاريخية، ويصبح فيه في الوقت ذاته الموضوع الوحيد للنظرية الاجتماعية. والواقع ان الفرد لا يكاد يقوم بدور في علم الاجتماع عند كونت، بل المجتمع

يستوعبه كلياً، اما الدولة فهي ليست الا نتاج جانبي للقوانين الحتمية التي تحكم العملية الاجتماعية..

من الواجب عدم الخلط بين تحرر علم الاجتماع من الفلسفة وبين انكار الفلسفة واخراجها الى حيز الواقع كما حدث مع النظرية الاجتماعية الماركسية وللاتجاه المعادي للفلسفة في علم الاجتماع عند كومت دلالة بالغة، فالخلفية الكانطية او حتى انبهاره بالتجريبية التي عشقها في فلسفة ديفيد هيوم [وهم فلاسفة معادين لوظيفة الفلسفة وماهيتها الانسانية] جعلته يقع في شرك فلسفي يفترض ان الانسان موجود تجريبي ويجب تشريحه في نفس مبضع عالم الاحياء او دراسته بوصفه ظاهرة فيزيائية.الذي من المجتمع عند كومت اصبح موضوعا مستقلا لميدان مستقل من ميادين البحث. ولم تعد العلاقات الاجتماعية والقوانين التي تحكمها من ماهية الفرد، ولم تعد تحلل وفقا لمعاير مثل العقل والحرية والحق، واصبح علم الاجتماع موجها نحو وصف الوقائع القابلة للملاحظة فقط وفي دفاعه عن نظريته كان دائم التاكيد على ان هنالك تضاد كبير بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية على النحو التالي ان علم الاجتماع الوضعي يبحث الوقائع بدلا من الاوهام المتعالية، وبالمعرفة النافعة بدلا من التأمل العقيم، وباليقين بدلا من الشك والتردد وبالتنظيم بدلا من السلب والهدم.. في كل الاحوال ينبغي على علم الاجتماع الجديد ان يرتبط بحقائق النظام الاجتماعي القائم. وعلى الرغم من انه لن يرفض الحاجة الى الاصلاح والتحسين فأنه يستبعد اية حركة ترمي الى قلب النظام او نفيه. ونتيجة لذلك فأن

الاتجاه الفكري لعلم الاجتماع الوضعي ينبغي ان يكون دفاعياً وتبريريا. الواقع ان لفظ الاستسلام لفظ رئيسي في كتابات كومت ومستمد مباشرة من قبول قوانين اجتماعية ثابته لا تتغير، معتبراً ان الاستسلام الحقيقي اي النزوع الى تحمل الشرور الضرورية بثبات ودون اي امل في تعويضها لا يمكن ان ينتج الا *«عن شعور عميق بالقوانين الثابته التي تحكم الظاهر الطبيعية المتنوعة، وان الصعوبات الاجتماعية الرئيسة اليوم ليست في اساسها سياسية بل اخلاقية ويقتضي حل هذه الصعوبات تغييرا في الاراء والاخلاق لا في النظم.!»*[1]ولو تأملنا قوانين [الدراسة السكونية للمجتمع] عند كومت فستظهر وهي ترتكز على قضيتين الاولى:ان الناس يحتاجون الى ان يعملوا من اجل سعادتهم والثانية ان كل الافعال الاجتماعية تظهر ان اهم الدوافع المتحكمة فيهم هي الدوافع الانانية.[2]

انتقادات نظرية اوكست كومت

ان الاصرار على جعل كونت مؤسساً لعلم الاجتماع لا يمكن الا ان يثير الريبة. ورغم انتسابهم الى كومت، لا يرفض[علماء الاجتماع المعاصرون] ان يعتبروا انفسهم بخاصة أولاد [فلسفة الانوار] والتقليد التعاقدي[3]ربما هذا اول الازدواجية التي اثقلت كاهل جميع من اتبعوه، لقد جعل كومت ارث علم الاجتماع يؤسس على نقض

(١) – المصدر نفسه، ص ٣٣٢.
(٢) – المصدر نفسه، ص ٣٣٥.
(٣) – ر. بودون وف.بوريكو.: المعجم النقدي لعلم الاجتماع مصدر سابق، ص٤٦٠.

عصر التنوير والتنكر لكل امكانياته ومنجزاته الى اليوم، وهذا ما تكرر فعلياً مع اسئلة ما بعد الحداثة التي تقدم عرضها، وربما اننا نشهد ذاك الاستحواذ النبوي الذي عاش كومت تجربته لم يكن خاصاً به انما ظهر مع نيتشه وحتى فوكو اللذين امنا بوجود *«نهاية محددة»* وشيكة للمسيرة الانسانية التي تنبأ بها وتمسك كومت، غير انه لم ينفك ابداً عن اعتبار نفسه مصلحاً اجتماعياً. وليس منظراً واسعاً في قدراته على التفسير والتحليل. وهذه المشكلة تحديداً التي ادت الى تفكك الفلسفة الكومتية بسرعة بسرعة مذهلة *«وظهر بسرعة الدمج بين المعرفة والشعور، الذي أقام عليه كومت ديانة الانسانية، انه من صنع الخيال" وذهب كل شيء ادراج الريح، لقد علم كومت علماء الاجتماع، ان علمهم، يجب ان يكون علماً. ولكنه لم يتوصل الى جعلهم يقاسمونه لا مفهومه للعلم ولا مفهومه لعلم الاجتماع»*[1]..

ان المشكلة الكبرى في نظرنا تكمن بعيداً عن كل هذا في تقديم كومت المجتمع للناس على أنه كل نظام قائم في بذاته وهذا يعود بنا مبدأ النيومين الذي حطم كانط به الفلسفة[الشي في ذاته] لقد عد المجتمع بوصفه شيئاً في ذاته فحياته وبقاءه الى حد كبير، لا يدينان بشيء الى مقاصد الفاعلين او استراتيجياتهم والى الفهم الذي يكونه الفاعلون عن مقاصدهم، وعن استراتيجياتهم.

ربما كان هيغل في ظواهريات الروح اول من فند مزاعم الوضعية بوصفها فكرة فلسفية كانت منتشرة لدى بعض معاصريه *«ففي عالم*

(١) – المصدر نفسه، ص ٤٦٣.

لا تمثل فيه الوقائع على الاطلاق ما يمكن وما ينبغي ان يكونه الواقع، يكون معنى الوضعية، هو التخلي عن الامكانات الحقيقية للبشر من اجل عالم مزيف، فهجوم الوضعي على التصورات الكلية، على اساس انه لا يمكن ان ترد الى وقائع ملاحظة»[١] انه يستبعد من مجال المعرفة كل ما لا يمكن ان يكون واقعة بعد. من ثم انه يفند الوضعية من داخلها تفنيدا نهائياً.

لكن الذي كان غريباً جداً هو النقد الذي وجهه نيقولا تماشيف[٢] الى كومت والسوسيولوجيا الوضعية التي قدمها، لربما هو الوحيد الذي نوه الى علاقة [مثيرة للشك] بين كومت بأستاذه سان سيمون، وخاصة تاكيده على ان اعمال كومت لم تظهر نهائياً قبل ١٨٣٠ اي بعد ان وافة المنية سان سيمون واصبح غير قادر على الدفاع عن اشياءه ونظريته ومقدراته المعرفية والفلسفية ايضاً، ومن ثم ان هذه الاحالة الى سان سيمون، كانت وستبقى مهمة جداً لمن يريد او يعول على المعطيات الوضعية، مع هذا *«يبقى التقليل من دور كومت في نمو النظرية الاجتماعية وتطورها امراً مألوفاً في الوقت الحاضر، فمن المؤكد ان اسهاماته الاصلية محدودة وقليلة، وحيث يمكن تتبع اغلب افكاره لدى الكثير من السلف الذين سبقوه»*[٣] ومن ثم قد قامت الكثير من الادلة والبراهين على خطأ كثير من قضايا كومت وتخميناته[كان ميتافيزيقياً مفلساً] عندما اعتقد انه

(١) – هيغل. فريدريك: فينومينولوجيا العقل، مصدر سابق، ص ٥٧٠.

(٢) – تماشيف. نيقولا: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، ت محمد عودة (دار المعارف – القاهرة)، ط/ ٧، ١٩٨٢، ص ٥٠

(٣) – تماشيف. نيقولا: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، مصدر سابق، ص ٦٠

قضى على امكان قيام ميتافيزيقيا كان [مفكراً دينياً مفلساً]..اما «*نظريته السوسيولوجية فقد كانت قفزة غير ناضجة*»(١) بعد ذلك ذهب بعض اخر من الباحثين الى ان الخلاصة والنتيجة المهمة هي ان الفلسفة الوضعية تذهب الى تأكيد النظام القائم ضد اولئك الذين اكدو الحاجة الى نفيه. هذه الحقيقة الاساسية في موقفنا هذا من الفلسفة الكومتية التي ترفض كلياً التغيير والتي سادت وانتشرت بين كل العاملين في مؤسسات البحث السوسيو- انثروبولوجي في المجتمع العربي. الامر الذي حول علم الاجتماع العربي الى علم اجتماع خائب، وغير قادر كلياً على ممارسة دوره التقدمي والعلمي والموضوعي في توجيه الحياة اليومية للمجتمع والانسان العربي.

اخطأ كومت مرة اخرى عندما اعتقد ان القوانين الوضعية [القوانين النهائية للحياة] هي التي تحكم طبيعة الانسان وسلوكه لان العكس هو الصحيح، طبيعة الانسان وعلاقته مع الحياة الاجتماعية التي يعيشها الفرد هي التي تكون القوانين الاساسية للحياة، من كان انتقاد كارل بوبر K.POPPER لفكرة ان القوانين الوضعية هي التي تفسر وضع الانسان والوجود والواقع الاجتماعي.لكن بارسونز T.Parsons (١٩٠٢- ١٩٧٩)في كتابه [بناء الفعل الاجتماعي] انتقد الاسس العميقة للفلسفة الوضعية الحديثه، من غير تقديم بديل مكتفياً بالاشارة الى ان الوضعية ترتكب خطأ فادحاً عندما تعتقد بان العلم الموضوعي هو حصيلة العلاقة بين معتقدات الفاعل الاجتماعي والحقيقة الخارجية

(١) – المصدر نفسه، ص٦٢

المجردة، وهذا يعني «*ان العلم الوضعي هو ذلك النظام الذي يفصل الحدث البشري عن النزاعات والاهواء الشخصية للفرد الذي يقوم به*»[١] وعلى الرغم من ان النقد الذي وجهه هوسرل E.Husserl لم يؤدي به الى الاهتداء الى حل المشكلة التي وضعها الا انه كان صاحب الفضل في وضع المشكلة الرئيسة التي لا بد لكل فلسفة معاصرة ان تتولى الاجابه عليها وهي: ان«*النظرية الوضعية افقدت العلم دلالته الانسانية، لانها استبعدت قضية الوجود الانساني معناه قيمته. واصبح الانسان غائبا عن الطبيعة. اما في مجال العلوم الانسانية فقد استحال فيها الانسان الى مجرد طبيعة*»[٢].بالتالي انحسار التركيز في تساؤلات المصير في العقلية الفلسفية المعاصرة وتولد نزعة الشك في ماهية الفرد وقدراته وظهور المجتمع الرأسمالي المتوحش الذي انتج الإنسان ذو البعد الواحد[٣].الذي جعلنا نعيش اليوم على، حد تعبير هوسرل، عالماً أصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى الانسانيين عديم الجدوى بعد ان كان فيما مضى بحثاً لا يرقى اليه الشك.

"اننا نؤكد انه لم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، ان الفرد الانساني نفهمه في فلسفتنا، بوصفه الكائن الوحيد الذي يستطيع اعادة بناء ذاته على الدوام"

فريدريك هيغل

---

(١) – ميتشيل، دينكن: معجم علم الاجتماع، ترجمة احسان محمد الحسن، (دار الطليعة – بيروت)، ط/ ١، ١٩٨١ص١٦٢.

(٢) – هوسرل. ادموند: ازمة العلوم الاوربية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، مصدر سابق. ص١٣٣.

(٣) – ماركيوز، هربرت، الانسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، (دار الاداب – بيروت) ط/ ١، ١٩٦٩.

فريدريك هيغل: الفرد ومحاولة تحطيم الواقع التجريبي.

لقد تم ترتيب الاولويات الفلسفية والسوسيولوجية في بحثنا هذا انطلاقاً من الشكل الاخير او الموقف النهائي من الفرد، وعلى هذا الاساس ان مشكلتنا الكبرى مع اوكست كومت تكمن بعيداً عن كل هذا، تقديمه المجتمع على الفرد؛ واعتباره المجتمع [كل] نظام قائم بذاته، المجتمع؛ [شيئاً في ذاته]. فممكناته وحياته وبقاءه، لا يدينان بشيء الى مقاصد الفاعلين او استراتيجياتهم والى الفهم الذي يكونه الفاعلون عن مقاصدهم، وعن استراتيجياتهم.

لقد استبعد كومت *«الفرد تماما من فلسفته وبالتالي من دراسته السوسيولوجية، معتبراً انه يستحيل فصل الفرد عن الاسرة الا كافتراض ذهني مفتعل ومناف للواقع المجتمعي. والاسرة هي الوحدة الاجتماعية الاساسية للفرد»*[1] وعلى هذا الاساس، رأى انه *«يجب الانطلاق من الكل وصولا الى الاجزاء، وليس العكس، اي يجب الانطلاق من الاسرة الى الفرد وليس العكس»*[2]

ان قراءتنا للتراث الهيغلي سواء كان [فينومينولوجيا الروح] او [محاضراته في التاريخ الفلسفي للعالم] من شأنه ان يقدم لبحثنا الكثير، اكثر مما نتخيل نحن انفسنا، فهيغل هو وحده الذي حطم اصنام كانط، وحتى الاله الذي جاء به كان تجريدياً وعقلياً الى حد كبير بل

(١) – تماشيف. نيقولا: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها، مصدر سابق، ص٥٥.
(٢) – خليل. فؤاد: المجتمع، النظام، البنية في موضوع علم الاجتماع واشكاليته (الفارابي – بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٨. ص٣٨

منسجم الى حد ما مع تطور العقل الانساني، فالله هو العقل المطلق، الفكر اللامتناهي، اضافة الى ذلك فان هيغل كان قد قدم في محاضراته في التاريخ الفلسفي للعالم منظومة فلسفية للتغيير تكشف عن حجم اخطائنا النظرية من جهة وحاجتنا الى دراسة هيغل بعمق وبتدبر وامعان من جهة اخرى وسنقف عند هذه المحاضرات طويلاً في الجزء اللاحق من هذا الكتاب.

قدم هيغل نقداً حاسماً للفلسفة الوضعية التي تقف معيقاً رئيسياً لكل فرضيات هذا البحث، بوصفها "انعكاس زائف شائه للواقع التاريخي الراهن»*والوضعية تثبت واقع الانفصال بين النشاط الذاتي الحر للفرد من ناحية والواقع الموضوعي، بأشيائه الخارجية الميتة المعطات، متمثلة في قوانين اخلاقية تفرضها سلطا دينية مطلقة.. انها امتداد واسقاط لانماط وجود سائد»*[1]من جانب اخر انه المصدر الاساس للفلسفة الماركسية والديالكتيك الذي يقف اليوم على قدميه، ان هيغل هو من دون الفلاسفة الاخرين قدم فلسفة مستقلة وفسر حركة التاريخ استناداً الى حركة الفرد، جاعلاً من الفرد ماهية التاريخ، ومن العقل ماهية [الفرد] كما ان العقل الخالص [ماهية المطلق].

وسنحاول ايجاز ذلك بسرعة لكي يتسنى لنا انتاج وصياغة الفكرة الاخيرة حول موقف هيغل من الفرد والعقل والتغيير. لقد كتب فريدريك هيغل يقول:في في الجزءالثاني من [محاضراته في التاريخ الفلسفي للعالم] الذي عنونه بـ[العالم الشرقي]:- *«ان الفكرة الوحيدة*

---

(١) – هيغل. فريدريك: فينومينولوجيا الروح. مصدر سابق.

التي تجلبها الفلسفة معهاوهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول "ان العقل يسيطر على العالم، وان تأريخ العالم، بالتالي، يتمثل امامنا بوصفه مساراً عقلياً. هذا الحدس هو مجرد فرض في مسار التاريخ بما هو تاريخ، ليس فرضاً في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على ان العقل جوهر مثلما هو قوة لا متناهية سواء بسواء»[1]

لكن هل كان هيغل ينظر الى الفرد على انه محرك التاريخ العالمي، سنعرض اولا هذا النص وهو جدير بالقراءة والتأمل على حد سواء، ورغم انه نص طويل نسبياً لكنه سيقدم اجابات كثيرة وكبيرة وغير متوقعة لمن لم يقرأ هيغل جيداً وخاصة [محاضراته في التاريخ الفلسفي للعالم]: *«تاريخ العالم يتجه من الشرق الى الغرب، لان اوربا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق كما ا ن اسيا بدايته، وبالرغم من ان الا رض تشكل كرة فأن ما أنجزه التاريخ لا يشكل دائرة حولها - لكن على العكس.شرق محدد هو اسيا. هاهنا تشرق الشمس الطبيعية الخارجية، وفي الغرب تغرب، فالشرق لم يعرف ولا يزال حتى اليوم سوى ان شخصاً واحداً هو الحر، اما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف ان البعض احرار، على حين ان العالم الجرماني، عرف ان الكل احرار. ومن ثم فأن الشكل السياسي الاول الذي نلاحظه في التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادي «الشرق»، والثاني هو نظام الحكم الديمقراطي*

---

(١) - هيغل. فريدريك: محاضرات فلسفة، العالم الشرقي، ج٢، ت امام عبد الفتاح، (دار الثقافة - القاهرة)، ١٩٨٦، ص٧٨.

الارستقراطي اليونان، والثالث هو نظام الحكم الملكي»[١] الجرمان وحين يحاول توضيح مجريات الامور يقول: -

ولكي نفهم هذا التقسيم ينبغي علينا ان نلاحظ انه لما كانت الدولة هي الحياة الروحية الكلية التي يرتبط معها الافراد بمولدهم بعلاقة وثيقة، ويعتادونها ويتمثل وجودهم وواقعهم الحقيقي فيها - فان السؤال الاول هو ما اذا كانت حياتهم الفعلية هي عادات بغير فكر تربطهم بهذه الوحدة، ام ان هؤلاء الافراد الذين تتالف منهم الدولة هم شخصيات مفكرة لها وجود ذاتي مستقل.من وجهة النظر هذه، لا بد لنا ان نميز بين هذه الحرية الجوهرية الموضوعية وبين الحرية الذاتية، فالاولى هي العقل المجرد، غير المتطور الذي يوجد ضمناً في الارادة، والذي ينتقل الى تطوير نفسه في الدولة: لكن العقل في هذه المرحلة لا يزال يفتقر الى البصيرة، والارادة، والشخصية. اعني ان الحرية الذاتية، التي لا تتحقق بالفعل الا في الفرد، والتي تمثل تفكير الفرد في ضميره الخاص. وحيثما تكون هناك حرية جوهرية فحسب، فأن الاوامر والقوانين ينظر اليها على انها شي ء ثابت محدد ومجرد، تخضع له الذات في عبودية مطلقة، ولا يتعين ان تتفق هذه القوانين مع رغبات الفرد.. ولكن حين تظهر الحرية الذاتية ويهبط الانسان من تأمل الواقع الخارجي الى تأمل روحه الخاص، حتى يظهر التباين الخاص الذي يوحي به التفكير متضمناً سلب الواقع. ان الارتداد عن العالم الفعلي يشكل بذاته تضاداً: احد

(١) - هيغل. فريدريك: محاضرات فلسفة، العقل في التاريخ، ج١، ت امام عبد الفتاح، (دار الثقافة - القاهرة)، ١٩٨٦، ص١٨٩.

طرفيه هو الوجود المطلق- او الله - والطرف الثاني هو الذات البشرية بوصفها فرداً. ولكن هذين الجانبين لا يكونان متميزان بعد في ذلك الوعي المباشر غير الانعكاسي الذي يتسم به الشرق - صحيح ان العالم يكون متميزاً عن الفرد، لكن التضاد لم يخلق بعد انقساما بين العقل [المطلق والذاتي]..

ان المرحلة الاولى التي يجب ان نبدا منها هي الشرق. وتشكل الحياة السياسية في الشرق حرية عقلية متحققة تعمل على تطوير نفسها دون ان تصل الى مرتبة الحرية الذاتية، فتلك هي طفولة التاريخ فالاشكال الجوهرية تؤلف الصروح الرائعة للامبراطوريات الشرقية التي نجد فيها جميع التنظيمات والاوامر العقلية، ولكن بطريقة يظل الافراد فيها مجرد احداث عارضة فحسب، اذ يدور هؤلاء الافراد حول محور واحد هو الحاكم، الذي يتربع على الدولة بوصفه اباً للجماعة، لا بوصفه مستبداً بالمعنى الذي نجده في الدستور الامبراطوري الروماني، اذ عليه ان يفرض ما هو جوهري وما هو اخلاقي بالقوة، كما يدعم تلك الاوامر الجوهرية القائمة في المجتمع بالفعل.

ان عظمة التصور الشرقي تكمن في الفرد الواحد بوصفه ذلك الوجود الجوهري الذي ينتمي اليه كل شيء، بحيث لا يمكن ان يكون لاي فرد اخر وجود منفصل، او يرى نفسه منعكساً في مرآة حريته الذاتية. والى هذا الوجود المسيطر الذي تندمج فيه اساساً الحرية الذاتية، ينسب كل ما في الطبيعة والخيال من ثراء. فالحرية الذاتية تبحث عن سموها لا في ذاتها وانما في ذلك الموضوع المطلق.. من هنا نجد

القبائل الهمجية تتدافع من الارض المرتفعة وتنقض على البلاد التي تجدها وتخربها او تستوطنها، وتتخلى فيها عن حياتها الهمجية، لكنها في الحالتين تضيع بغير جدوى في الجوهري المركزي. ونظراً الى ان هذه المرحلة من الجوهرية لم تستوعب في جوفها نقيضها وتتجاوزه، فأنها تنقسم مباشرة الى عنصرين: ففي احدهما نجد الاستقرار والدوام – اعني امبراطوريات تنتمي، ان جاز التعبير، الى المكان المحض [كشيء متميز عن الزمان] وتاريخاً لا تاريخياً [او تاريخ ما لا تاريخ له] كما الحال مثلا في الصين، اي الدولة التي تأسست على علاقة الاسرة او الحكومة الابوية التي تحفظ التنظيم الاجتماعي برعايتها الحكيمة المتبصرة والوان النصح والتحذير..فهذا التاريخ ايضا «*اعني تاريخ الصراعات السالفة الذكر*» هو في الجانب الاكبر منه غير تاريخي لانه ليس الا تكرارا لنفس الخراب المهيب..والعنصر الجديد الذي يتخذ شكل الشجاعة والبسالة والشهامة، ويحل محل الابهة الاستبدادية السابقة، يسلك بدوره طريق الدمار والانهيار نفسه. ومن ثم فأن هذا الانهيار ليس انهيارا حقيقياً، اذ لا يحدث اي تقدم خلال كل ذلك التغير الدائم التقلب.وعند هذه النقطة ينتقل التاريخ – الى اسيا الوسطى واذا ما واصلنا عملية مقارنة مراحل التاريخ بأعمار الانسان الفرد لكان علينا ان نقول ان هذه المرحلة هي مرحلة الصبا في التاريخ، فلا نجدها تعبرعن الهدوء والارتكان المميز للطفل وانما هي حافلة بالعراك والشجار. وبعد ذلك يمكننا ان نشبه العالم اليوناني بمرحلة المراهقة، ذلك لاننا نجد فرديات تتشكل، وهذا هو المبدأ الرئيسي الثان في التاريخ البشري، فهنا تكون الاخلاق

مبدأ، كما كانت في اسيا، ولكنها اخلاق تعبر عن الفرد وتدل بالتالي على ارادة الافراد الحرة..

والمرحلة الثالثة هي مملكة الكلية المجردة التي تمتص فيها الغاية الاجتماعية في داخلها جميع الغايات الفردية انها الدولة الرومانية، وهي الجهد الشاق الذي يبذله التاريخ في رجولته. ذلك ان الرجولة الحقة لا تسلك وفقاً لنزوة الحاكم المستبد، ولا تساير نزوة رقيقة خاصة بل هي تعمل من اجل غاية عامة، غاية يفنى فيها الفرد، بحيث لا يتحقق هدفه الخاص الا في ذلك الهدف العام فحسب. وهنا تبدا الدولة في ان يكون لها وجود مجرد، وفي تطوير نفسها من اجل هدف مجرد ومحدد، وهو هدف يشاركك افرادها في تحقيقه بالفعل، ويضحي بالافراد الاحرار على مذبح المطالب القاسية.(...) فالدولة الرومانية ليست ترديداً لدولة الافراد التي كانت عليها دولة المدينة في اثينا، لقد انفصل اهتمام التاريخ عن الافراد، لكنهم ظفروا لانفسهم بكلية صورية مجردة، فالكلي يخضع الافراد لامرته بحيث يكون عليهم ان يدمجوا فيه مصالحهم الشخصية الخاصة. لكن في مقابل ذلك يعرف بالتجريد الذي يجسده الافراد انفسهم، اي بشخصيتهم: فهم بوصفهم افرادا يصبحون شخصيات لها حقوق مؤكدة..وبنفس المعنى الذي يمكن ان يقال فيه ان الافراد يندمجون في فكرة الشخص المجردة، يتعين على الفرديات الوطنية[من امثال المقاطعات الرومانية] ان تمر كذلك بهذا المصير[1]

(١) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج١، ت امام عبد الفتاح، (دار الثقافة – القاهرة)، ١٩٨٦، ص ١٩٥

وهنا علينا ان نذّكر بمقدمة بحثنا كان كل الافراد كل هؤلاء يضحى بهم، وتقدم سعادتهم قرباناً لامبراطورية الصدفة والاتفاق التي تنتمي اليها– اعني الفكرة القائلة بأن الافراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل لتي تحقق هدفاً اخر غيرها، فأن هناك مع ذلك جانباً اخر للفردية الانسانية نتردد في النظر اليه في هذا الضوء الخافت، حتى بالنسبة الى ما هو اعلى منه، مادام هذا الجانب بعيداً كل البعد عن ان يكون عنصراً ثانوياً، وانما هو يوجد في هؤلاء الافراد كعنصر ذاتي ابدي هذه النص يحسم نهائياً موقفنا ازاء هيغل ومدى مركزية مفهوم او مقولة الفرد في فلسفته، انه يتحدث عن دور الفرد في التاريخ او في فلسفة التاريخ لكنه يقدم دراسة انثروبولوجية خطيرة حوله وعلاقته بالدولة وتطور المجتمعات وتقدمها التي يعدها هيغل مرهونة بتطور الافراد بالدرجة الاساس.والاهم انه لم يتعطى مع موضوعة الافراد بوصفها تجريدات خارج التاريخ او خارج العالم، الفرد (عند هيغل) داخل– العالم، عيني، حقيقي من دم ولحم ولم يتعالى ابداً في تناوله مؤكداً بشكل لا يقبل التاويل والجدل على اهمية الفاعل: *«اننا نؤكد انه لم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل [..] ان الفرد الانساني بوصفه الكائن الوحيد الذي يستطيع اعادة بناء ذاته على الدوام»*[1]، واذا كان الاهتمام يسمى انفعالاً من حيث ان الفرد بأسره يكرس نفسه لهدف ما بكل ما للارادة من قوة، ويكرس قواه ورغباته لهذا الهدف– بغض

(١) – لوفيت. كارل: من هيغل الى نيتشه؛ دراسات حول تاريخ العالم، ت ميشيل كيلو، (وزارة الثقافة – دمشق) ١٩٨٨، ص ٦٩.

النظر عن الاهتمامات والمطالب الممكنة او الفعلية الاخرى فأننا نستطيع ان نؤكد على نحو مطلق انه لم ينجز شيئاً عظيماً في العالم بدون عاطفة وانفعال.. [١] ثمة جانبين اساسيين عند هيغل هما العقل والانفعالات يقول هيغل عنهما ان الاول هو السدى والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يغزل منه التاريخ العالمي. معنى ذلك ان ان ان الدوافع الجزئيية والرغبات والاهتمامات الشخصية، تشكلان محركاً اساسياً للسلوك الفردي، كما يعتقد هيغل، ومع ما ينظر اليه نظرة أحتقار على اعتبار انه الجانب السيء من الشخصيةالانسانية لكنه جانباً اساسيا في وجود الفرد.. اذن فالفردي في التعين الاخير الذي لا يقبل القسمة والمباشر الذي يوجد فيه المفهوم وجوداً عينياً *«ان الفردي والفعلي هما الشيء ذاته»* [٢]

وهو يؤكد على مسالة هي غاية في الاهمية في قراءتنا هذه حول الفعل يرى من خلالها ا ن اي فعل بشري مهما كان جزئياً او صغيراً، فهو يؤدي بأستمرار حين يتحقق الى نتائج كلية او عامة، قد لا تكون في ذهن الفاعل الاصلي، والعكس فأن المبدأ العام يتحول الى شيء جزئي حين يتحقق. ونلحظ جيداً شكلاً للانتقال وان كان يبدو لا واعياً من عوالم الفلسفة والتجريد الى عوالم الشر المحض متمثلاً في الدولة والمجتمع، لقد تحققت أفكاره الاساسية في الشكل التاريخي المحدد الذي اتخذته

(١) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج١، ، مصدر سابق، ص٩٣.

(٢) – ماركيوز. هربرت: اساس الفلسفة التاريخية؛ نظرية الوجود عند هيغل، مصدر سابق، ص٢٠٢.

الدولة والمجتمع واصبح هذان الاخيران محوران لاهتمام جديد. وعلى هذا النحو تحولت الفلسفة الى نظرية اجتماعية وفقاً لمقاييس ماركس الذي عد كومت بالمقارنة مع هيغل صفراً ذي اهمية محلية ضيقة جداً.. على الرغم من الحرب التي شنها كونت ضد الميتافيزيقيا والتي كانت مع رغبات ماركس نفسه، بينما كان هيغل يصر *«ضد رغبات ماركس»* على ان فكرة العقل ليست مضادة للدين بالضرورة، ان العقل يقبل امكان ان يكون العالم من خلق الله، وان يكون نظامه الهيا غائيا، ولكن الذي اغرى ماركس هي هذه ال [لكن] هذا لا ينبغي ان يؤدي الى استبعاد حق الانسان في تشكيل العالم وفقا لحاجاته ومعرفته. لقد كان معنى العالم بوصفه معقولا ينطوي اولا على امكان فهمه وتغييره بواسطة سلوك الانسان المعرفي. *«فالانسان تطغى عليه الثروة المتزايدة لبيئته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وينتهي به الامر الى نسيان انه هو ذاته، وتطوره الحر هو الهدف النهائي لكل هذه الاعمال، وبدلا من ذلك يستسلم لطغيانها. لقد كان الناس يصبون دائماً الى المحافظة على حضارة قائمة، وكانوا بذلك يحافظون على احباطهم وخيبة املهم. فتاريخ الانسان انما هو تاريخ اغترابه عن مصلحته الحقيقية..»*[1]

كما ان العقل الانساني ليس مقيدا في الفلسفة الهيغلية *«على نحو نهائي قاطع بنظام مقدر مقدما، سواء اكان هذا النظام اجتماعيا ام غير ذلك. فالمواهب الكثيرة التي يملكها الانسان تظهر كلها في التاريخ وتنمو فيه، ويستطيع الانسان استخدامها على نحو يشبع رغباته على*

(١) – ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

افضل نحو ممكن. ويتوقف الاشباع ذاته على مدى سيطرته على الطبيعة والمجتمع.»[1]. لذا فأن هيغل يرى تلك المواهب التي مكنت الانسان من الاستيلاء على العالم القت ظلالها على قواه الروحية وهذا نتيجة طبيعية للفعالية البشرية*«ان العصر الكلي القدرة وحضارته، وهو يعني عصر التنوير، هو الذي ادى الى استغناء الانسان عن معرفة المطلق والحاجة اليه»*[2]

كانت ثورة هيغل تؤكد ان على الوعي الذاتي ان يثبت انه هو الواقع الصحيح، وعليه بالفعل ان يجعل من العالم تحققا حرا له، مشيرا الى هذه المهمة على اساس ان الذات لها القدرة على انكار كل وضع معطى وعلى ان تجعل منه عملها الواعي الخاص. *«ليست هذه فعالية ابستمولوجية، كما ان من المستحيل ان تتم في اطار عملية المعرفة وحدها اذ ان هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخي بين الانسان وعالمه، وهو صراع يكون هو ذاته جزءا لا يتجزأ من الطريق الى الحقيقية، ومن الحقيقية ذاتها .فلابد للذات من ان تجعل العالم عملها الخاص، اذا شاءت ان تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد وبذلك تصبح عملية المعرفة هي ذاتها مسار التاريخ»*[3] فالوعي بالذات لا يمكن ان ينشأ الا حينما *«ينظر الفرد الى نفسه، كما لو كان ينظر اليها من الجانب، كما لو كان ينظر اليها بعين انسان اخر، ذات اخرى، الا حينما يقيم تضايفاً بين*

---

(١)– ماركيوز. هربرت: العقل والثورة، مصدر سابق، ص٢٥٠

(٢) – لوفيت. كارل: من هيغل الى نيتشه؛ دراسات حول تاريخ العالم، مصدر سابق، ص٨٩

(٣) –. هيغل. فريدريك: فينومينولوجيا الروح، المصدر السابق نفسه، ص٥٠١

افعاله الفردية وافعال انسان اخر، اي داخل اطار النشاط الحيوي الذي يمارس على نحو جمعي»[١]

وعلى هذا الاساس ان حركة الوعي بالذات تبدا بوصفها رغبة "والرغبة" في الظاهريات ليست فعلاً سايكولوجياً بل هي الموقف الاصلي للذات من العالم، او نمط وجود الذات، *«فالوعي بالذات لا يستيقن بنفسه الا بواسطة تجاوز ذلك الاخر الذي يمثل امامه بوصفه حياة مستقلة استقلالا ذاتياً»*[٢]

ان هيغل يحاول ان يبين ان الانسان لا يستطيع معرفة الحقيقية الا اذا خرج عن نطاق عالمه المتشيء واذا كان الانسان يجد نفسه ليس حرا، وانه منفصل عن حقيقته، يحيا حياة متخبطة غير حقيقية فالحرية شيء ينبغي له ان يكتسبه بالتغلب على عبوديته وهو يكتسبها بالفعل حينما يعرف بمضي الوقت امكاناته الحقيقية ان الحرية تفترض مقدما شروطا تجعل الحرية الممكنة، واعني بها السيطرة الواعية العاقلة على العالم وتلك نتيجة يتحقق صدقها في التاريخ المعروف للبشرية فأفهوم الانسان او فكرته هو تاريخه. كما تدرسه الفلسفة.

بقي ان نتطرق سريعاً وبأيجاز لمجموعة الافكار التي قدمها فريدريك هيغل في [محاضرات في التاريخ الفلسفي للعالم] والتي يمكن والى حد كبير استثمارها جيداً في مواقف التغيير النظري والعملي المتبناة ازاء العالم.

---

(١) – ماركيوز. هربرت: اساس الفلسفة التاريخية؛ نظرية الوجود عند هيغل، مصدر سابق، ص١٢

(٢) – المصدر نفسه، ص١٢

اولاً:ان الواقع المعطى لنا[المجتمع. الدولة] لا يمثل الحقيقية النهائية، انه واقع زائف، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهراً ايجابياً للحقيقة، *«هي في واقع الامر سلب لهذه الحقيقة، حتى اننا لانستطيع الوصول الى الحقيقة الا بهدمها»*[١] لان هنالك سلبية اساسية تتغلل في كل اشكال الوجود وحركتها.بالتالي ان هيغل كان قد حطم المبدأ الاساس للفلسفة التي كانت ترتكز عليه منذ ديفيد هيوم D. Huma (١٧١١- ١٧٧٦) مروراً بفلسفة كانط انتهاءا بالوضعية المنطقية التي تعد السلطة المطلقة للواقع.واذ كانت الطريقة النهائية للتحقق من شيء في نظرها هو ملاحظة المعطى المباشر. واذا كانت هذه الفلسفة تحض الفكر على ان يقنع بالوقائع ويتخلى عن اي تجاوز لها، وعلى ان ينحني امام الامر الواقع، فان هيغل يعلمنا على ان الوقائع ليس لها في ذاتها سلطة، وكل ما هو معطى يجب ان يبرر امام العقل.

ثانياً: ان القوة الدافعة للعقل والتغيير تتحقق وفق هيغل عن عن طريق القضاء على ذلك الامان الباطل الذي تقدمه الينا ادراكات الفهم واجراءاته...ان الواقع يحمل في باطنه قدرا من الامكانات اكثر خصوبة مما هو قائم بالفعل، بالتالي ان الرضا عن الحالة الراهنة للواقع وقبول علاقاته الثابتة المحددة تجعل الناس غير مكترثين بالامكانات التي لم تتحقق بعد، والتي لا تكون [معطاة] بنفس

---

(١) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص ٨٨

اليقين والثبات الذي تعطى به موضوعات الحس. ان الراي المشترك يخلط بين المظهر العارض للاشياء وبين ماهيتها، ويظل دائبا على الاعتقاد بأن هناك هوية مباشرة بين الماهية والوجود.[١] من هنا فأن المعيار الاول للعقل كما يحدده هيغل هو فقدان الثقة في سلطة الامر الواقع.. وفقدان الثقة هذا هو نزعة الشك الحقيقية التي هي الشطر الاول من كل فلسفة حقة.. ان الدافع الاصلي للفلسفة عند هيغل هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهراً ايجابيا للحقيقية. هي في واقع الامر سلب للحقيقية، بحيث لا يمكن اقرار الحقيقية الا بهدمها..

ثالثاً: لقد توصل هيغل الى ان حرية الانسان تفترض مقدما حقيقية العقل، اذ لا يمكن ان يكون الانسان حرا، وان ينمي كل امكاناته الا اذا اصبح عالمه كله واقعا تحت سيطرة المعرفة والارادة العاقلة الشاملة..

رابعاً: ان انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله وتجاسره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل هو تحول حاسم في تاريخ البشرية، فلقد اخذ الانسان على عاتقه ان ينظم ويعيد بناء الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلي الحر بدلا من الاكتفاء بتشكيل افكاره وفقاً للنظام القائم والقيم السائدة. ولما كان الانسان موجوداً مفكراً فأن عقله يتيح له ان يتعرف على امكاناته الخاصة، وعلى

---

(١) – ماركيوز. هربرت: اساس الفلسفة التاريخية؛ نظرية الوجود عند هيغل، (دار التنوير – بيروت) ط/٣، ٢٠٠٧

امكانات عالمه، ومن ثم فهو ليس واقعاً تحت رحمة الوقائع المحيطة به. ومن ثم من الواجب تغيير الواقع [بوصفه غير معقول] الى واقع معقول متماشياً مع العقل ان الحرية ماهية العقل كما ان الثقل هو ماهية المادة. وهذا يعيد لنا الاهمية الكبيرة التي تنطوي عليها عبارته الشهيره *«كل ماهو عقلي هو واقعي وكل ماهو واقعي هو عقلي»*[1].

خامساً: يجب دراسة التأريخ من خلال الفكر، لان التاريخ هو تاريخ الانسان، والفكر جوهري بالنسبة اليه، فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان، وكل ما هو انساني، لا يكون كذلك الا من حيث ما فيه من فكر. من هنا الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ *«هي ان العقل يسيطر على العالم وان تأريخ العالم، يمثل امامنا بوصفه مساراً عقلياً..ان العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واعي بذاته اعني هو العقل البشري، الذي يعي ويدرك ما يفعل»*[2].

سادساً: ان افعال الناس وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، تقنعنا ان هذه الحاجات والانفعالات هي المنابع الوحيدة للسلوك، وهكذا نجد هيغل يخبرنا، ان محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الانانية فهي اكبر منابع السلوك اثراً *«ليس من شك ان حاجات الافراد*

(١) – هيغل. فريدريك: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، المصدر السابق، ص٨.

(٢) – هيغل. فريدريك: المصدر نفسه، ص ٧٧.

ومصالحهم هي الدافعة الى كل سلوك تأريخي، وان تحقيق الفرد هو الذي ينبغي ان يحدث في التاريخ»[١].

أميل دوركهايم. الفرد وهم سوسيولوجي

في نظرية دوركهايم يعيش الفرد مع المجتمع علاقة اختزالية والمسألة الاساسية في موضوع دوركهايم تكمن في ان موقفه يتحدد من خلال *«سلالة الوضعية الفرنسية»*[٢] وقد خضع بشكل عميق لتأثير اوغست كومت على وجه الخصوص. وعندما كتب [قواعد المنهج في علم الاجتماع] كان وضعياً ومستلهما الى حد بعيد منهج كونت فقد كتب ان القاعدة الاولى التي وضعها ان*«الظواهر الاجتماعية هي اشياء ويجب ان تعالج على انها اشياء.. في الواقع، ان الشيء هو كل ماهو معطى، كل ماهو سانح امامنا او بالاحرى كل ما يفرض نفسه عند الملاحظة، ان معلجة الظواهر كأنها اشياء يعني ان تعالجها بصفتها معلومات تكون نقطة انطلاق العلم الاجتماعي»*[٣] *«حتى الافكار المجردة عن الزمان والمكان لها علاقة وثيقة في كل فترة من فترات تأريخها بالبنية الاجتماعية المناسبة»*.. فالزمان يمضي مسرعاً (وفق رؤية دوركهايم) يختطف المكان تتوقف مدركات الذات الانسانية يوضع الخط الاخير للمصائر البشرية المصادرة لحساب البنية الاجتماعية دائماً، نكتشف سريعاً ربما نهاية المطاف أننا مخلوقات متخيلات، أشباح تغرق في عالم

---

(١) – هيغل. فريدريك: المصدر نفسه، ص٥٠.

(٢) – روشيه. غي: مقدمة في علم الاجتماع العام ١ – الفعل الاجتماعي، مصدر سابق، ص٥٥

(٣) – المصدر نفسه، ص٤٢.

الوهم والأكاذيب، طالما هي تسبح خارج الحقيقية الاجتماعية..! محض أشباح تتقافز في بقايا ذاكرة إلهٍ متهرئة.. ألهة وإرادة فقدت قدرتها على الإيفاء بوعودها والإبقاء على مركزيتها الماورائية.. من يدري.. ربما يأتي يوم تطوى صفحاتنا، نكتشف او احد بعدنا ان حياتنا هذه وكل هذه الوجوه الشاحبة التي عهدنا والحكايا والصخب والعذاب! كل هذا ليس سوى حكاية، فصل من تراجيديا انسانية او كوميديا إلهيه أبدعها عقل مجتمع تعالى على نفسه وممكناته ومنطوياته البشرية، ان [الفرد] ليس سوى وهم، اشكالية او تجربة ذاتية..انه موجز للشك والقلق المنبعثان من وظيفية دوركهايم..

جدير بالذكر هنا ان هذه النظرة الدوركهايمية اثارت ردة فعل قاسية عند ريمون بودون R.Boudonحينما انتقد بشدة نزعته السوسيولوجية التي تركز على الكلHolisme والمجتمع وتهمل الافراد بوصفهم اجزاء. لان الفرد في نظريته هو نتاج البنى الاجتماعية.

لكنتنا اذا ما تركنا جانباً الاثر الطوطمي وتقسيم العمل اللذان اعطاهم دوركايم اهمية غير مبرره، نجد انفسنا امام تحليل فريدالاهمية هو الذي يجعل من «*الدينامية الداخلية للمجتمعات مبدأ مبدعاً للتصنيفات يرى في تلك الانظمة مجهودات لفهم العالم واشكال السيطرة على الكون من قبل جماعة تبقى خاضعة له.هذه المحاولة للفتح الهذياني السحري للعالم من قبل الجماعة.هذه المجتمعه الرمزية للقوى الطبيعية التي على المجتمع ان يتملكها باللغة لكي يتأكد من وجوده*»[1]هي مبدعة

(١) – دوفينيو، جان: سوسيولوجيا الفن، مصدر سابق، ص٨٧

التصنيفات السحرية والابداعية.. لكن هذا التوصيف لا يمنعنا من القول ان دوركايم ذهب بعيداً في اسطرته للجماعة البدائية والمجتمع، حطم القيمة الكامنة في مقولات:الفرد، العقل المختلف المكوِن Raison Constituante (بكسر الواو) على حد تعبير (لالاند) A.Lalnde (١٨٦٧) وصعد من فعالية المصير بوصفه مقوله ميتافيزية وحط من جاذبية الفعل الانساني بوصفه مقولة انثروبوسية.. تعادل الوهم المحض في نظريته:المطلق وهماً اجتماعياً، الانسان والمصير الذاتي أوهاماً اجتماعية اخرى وليس غير المجتمع Society هو الحقيقية الوحيدة الراسخة.. هذا النهج الذي ظل واضحاً بل وعنيدا فيما بعد دوركايم وخاصة عند قريبه موس M.Mauss الذي كتب يقول) ان بين الوقائع التي تجري داخل الجماعات توجد وقائع تعكس طبيعة الجماعة من حيث كونها جماعة في ذاتها ولا تعكس فقط طبيعة افرادها. فهذه الوقائع موجودة على هذه الشاكله، لان الجماعة موجودة على هذه الشاكلة ايضاً. ومع هذا الشرط، وهذا الشرط فقط يظهر علم الاجتماع. ففي هذه الحالة تكون حياة المجتمع قائمة ومتميزة عن حياة الافراد، وعلى الارجح تكون مختلفة عن حياة الافراد في حال كان كل واحد منهم يعيش بمفرده وفي عزلة عن الاخرين)[1]

لكننا نفترق بعيداً عن هذا التأويل الدوركايمي الصارم حيث لا يمكن للفرد الانساني الا ان يعيش جزءاً كبيراً من حياته في[الوهم] الذي هو محض صياغة انسانية فردية، ببواعث سايكولوجية لا يمكن

(١) - ابراهيم. عبد الله. علم الاجتماع، ص ٥٨

انكارها كما لا يمكن المبالغة في اعتمادها في تفسير الابداع الانساني على مستوى الادب والفن كما حدث مع سيجموند فرويد S.Frued الذي فشل في تفسير اثر المعطيات الفردية في السلوك الخاص والعام، لكن الانسان مشدود الى الوهم بوصفه يوجز فعاليته الرمزية أكثر من الحقيقة، ربما يفسر لنا هذا تعلق الانسان وسحره بالموسيقى واللغة والتجريد والطقوس واللوحة وعوالم التراجيديا التي يقرأ بعينيه وأحاسيسه وانفعالاته، بينما لا يعيش الواقع الا بصيغ افتراضيه تضلل هروبه الدائم منه، من مواجهته ورغبة التصادم لديه، أغلب الظن انه لا يمكن للأنسان ان يكون نفسه الا اذا تمكن من ان يشكل عوالمه الخاصه وفق رؤاه وتصوراته ولغته وأحاسيسه بالتالي ان اشكالية العمق تكمن هنا في اللحظة التي يكون كل منا مضطراً خلالها ان ينتج عالم نقيض، ومجتمع متخيل، خاص به، يسكن اليه يأمن به ويمارس فيه طقوس الغيبة والاختفاء. هذا لا يعني ان الانسان مخلوقاً ذاتياً على الاطلاق بمقدار ما يعني ان المجتمع مخلوقاً انسانياً تمت اسطرته في مناقشات سوسيولوجية كلاسيكية تشكل هذه القراءة محاولة اولية من اجل الانفلات من قبضتها الحديدية..

الهروب من الفعل الى البنية في تنظيرات جان دوفينيو:

ان الاشكالية التي نظن ان كان لها أثرا سلبياً في تحليلات دوفينيو العميقة رغم كل هذا تكمن في ان [البنية] كانت نقطته للشروع، لقد تناول التجربة الانسانية بوصفها [بنى] ذات فعالية غير محددة وليست [فعالية] انسانية. وفي النص التالي نقل لنا دوفينو تعاطفه مع

شتراوس في موقف ما نستنتج منه اثر البنية في تفسيرات شتراوس المنقولة اليه قائلاً: *«ان لليفي شتراوس الحق في ان يقول لـ ج. شاربونيه Charbonir G: بقدر ما القطعة الفنية هي اشارة للشيء وليست اعادة انتاج حرفية له فهي تبين شيئاً لم يكن معطى للرؤية التي عندنا لهذا الشيء وهو بنيته لان السمة الخاصة للغة الفنية هي انه دائما تقابل عميق بين بنية المدلول وبنية الدال»*[1] ربما هذا الاقتباس كاف ومفيد في تدعيم رأينا حول انشغال دوفينيو في اعتماد البنية في تفسير معطيات التجربة الابداعية هذا النص يؤكد تبنيه موقفاً بنيوياً ويؤرخ للازمنة التي اصبحت عندها [البنية] مقولة مركزية في نظرية دوفينيو وتحليلاته حتى ثمانينيات القرن المنصرم حيث تراجع بعض الشيء وبدأ تجاهله المنطلقات البنيوية والسير في اعتماده الفعل خاصة في قراءته اعمال فرانكستل: متهماً فرانكستل انه اتخذ مكاناً لنفسه في قلب سوسيولوجيا المعرفة واعطائها واحدة من طرائقها الاساسية. انه يعالج من العمل ليس ما يموت فيه ولا ما يؤخذ الى المتحف انما يعالجه في سفر تكوينه في حركيته الخلاقة، *«ودون ان ينسب للدلالات الطرائقية قيمة بذاتها ومن غير ان يرجع الابداع الى الميثيولوجيات التي تنحرف عن طبيعته. جعل فرانكستل من الابداع فعلا جماعياً بثوب فردي ينسحب على تجربة الانسان نفسها ويمكنه من تحديد موقعه في عالم يستطيع تدريجياً السيطرة عليه»*[2]

(١) - دوفينيو، جان: سوسيولوجيا الفن، مصدر سابق، ص١٨.
(٢) - المصدر نفسه، ص٣٣

لربما ان الشيء الوحيد الذي قدمه دوفينيو على ملاحظة ليفي شتراوس تلك انه اعتبر اننا نفهم بسهولة ان هذه الترميزات في تعقيدها، عندما تنفصل عن السياق الوجودي للجماعة حيث تولد وتبقى دلالات مفتوحة، مدلولات بلادوال..لقد عد دوفينيو اثر ذلك احد ابرع اقطاب البنيوية التكوينية مع زملائه لوسيان غولدمان وجاك لينهارت ور.هندلسن.. وهذا يدعم بحزم ما ذهبنا اليه، لكن هل ان اقتراحنا بتوصيف التجربة الابداعية على مستوى الادب او الفن وفقاً لاسس البنية او الفعل سيغير في النتائج العامة.؟ الى حدٍ كبير. نعم. لان هذا الاقتراح او الافتراض سيعدل في تأثيرات الثابت والمتغير من العوامل المنتجة للابداع الادبي بشكل خاص والفني بشكل عام. والاهم ان التأكيد على جذرية الفعل الابداعي على حساب التجربة الابداعية المحايثه للانظمة الاجتماعية سيدعم موقف الفرد المتخارج على المجتمع في تحليلنا انثروبولوجيا للموقف بل سيغير من نوع التحليل والنتائج التي ستترتب عليه. لاشك ان التمايز كبير بين منطلقات التحليل الانثروبولوجي الذي يقف عندالانسان كأنسان وينطلق منه وليس بوصفه جزء من ماكنة اجتماعية..! ان النتيجة النهائية للتحليل البنيوي للنص ينبني على تصور خاطئ لحركة الواقع الموضوعي والعلاقة التي توحد انظمة العالم الاجتماعي الثابته[الانسان.الثقافة.المجتمع] او على الاقل توجه التحليل الى وجهة نسقية مثالية جدا على شاكلة الاستسلام للكليات الاجتماعية الذي يرد في حوارات دوفينيو، ففي حالة الهدوء البنيوي هذه لا يحاول الانسان كسر الحواجز التي اقامها له المجتمع

والثقافة والتي وجدها عند ولادته.انه يتمنى ما يلزمه وضعه في الجماعة وما يستجيب للنماذج او لنظام القيم المعمول بها. تحت هذا الضغط يدرك كل في فلكه وبغموض النقطة القصوى التي من الممكن ان تصل اليها طموحاته فلا يصبوا الى ابعد من ذالك.

يقف دوفينيو حائراً هنا بين وظيفية [دوركايم] وبنيوية [شتراوس] لكنه سيقرر فيما بعد وفي كتابه [التضامن الاجتماعي] الذي صدر في(١٩٨٦) وبعد لقائه جاك بيرك الخلاص منها نهائياً الى تبني موقف مستقل واتجاه انثروبولوجي يلتقي فيه مع فرضيات مارسيل موس وينتقد من خلاله بشدة تفسيرات مارغريت ميد ومالينوفسكي..ونحن نلمس اولا محاولاته الخلاص من تأثيرات دوركايم عليه في تعبيراته اللاحقة والنقدية لنظريته في تفسير الابداع «*بالطبع سيكون من العبث النظر الى تغيير البنية الاجتماعي والخلل الذي يؤدي اليه هذا التغيير كسبب وحيد وكشرط للابداع الفني*»[١] او ان احد الاخطار التي تهدد سوسيولوجيا الفن هو تعريف جامد للحياة الاجتماعية.بمعنى ان مفاهيم [البيئة] و[المؤسسة] و[البنية التحتية] يجب ابعادها الى متحف الاثاريات قياساً الى انها تؤدي الى الاعتقاد بأن التجربة الاجتماعية ممكن ان تكون جامدة ثابتة.

في نهاية المطاف يؤسس دوفينيو مكاناً للفرد داخل التجربه الابداعية لكنه مكاناً محدوداً ومؤطراً ومحكوماً بالجماعة التي تمارس دور المدير الذي يعين الادوار وفق التصنيف الاتي:اننا نرى ان الصور الجمالية

(١) – دوفينيو، جان: سوسيولوجيا الفن، مصدر سابق، ص ٤٩.

تشكل المقدار نفسه من المحاولات، تتمثل المجتمعات وجودها من خلالها، عن طريق فرد مبدع تعينه الجماعة حسب الاجراءات التي تستدعي غالباً انتقاء (الملك، الساحر او الحداد) تمظهر او تلعب بشكل مسرحي تقريباً حياة غارقة او مهددة بشكل عادي في طبيعة عدائية دائماً..

هذا التمايز بين السوسيو/ انثروبولوجيا يبدو جلياً عندما نجري مقارنة سريعة بين سذاجة تحليل روبير سكاربيت للادب[1] و تحليلات دوفينيو العميقة لـ[سوسيولوجيا جمالية] فنحن اذا اردنا ان نمسك بالممارسة الحية للفن وجب علينا ان نأخذ الفن كما هو متجذراً في حبكة التجربة الاجتماعية حيث ان الفرد الذي يقوم به يكون باحثاً عن اسباب، عن اعذار وعن تبريرات، ولكن عليه في النهاية ان يواجه نشاطاً مخصصاً لا يستطيع تفسيره او تبريره... لا تطوره الدائم ولا بدائيته ولا ما هو قدسي فيه. ينقل دوفينيو من خلال هذا التحليل مركز الثقل في عملية الابداع من مستوى المجتمع المحض الى مستوى العقل المحض الملتبس بالفرد، وان كان يعود ليلحق الاخير بالمجتمع مرة اخرى لكن وفق شروط واليات لا يستطيع تفسيرها كلاهما. في كل الاحوال ان وجود هذه التراكيب من الاليات العقلية الاساسية التي تعرفها الانثروبولوجيا جيداً كما يرى دوفينيو *«ناتج عن تصنيف اعتباطي بالضرورة لوقائع خارجية في حين الامر يتعلق بجماهير اجتماعية غارقة*

(١) – سكاربيت. روبيرا: سوسيولوجيا الادب، ترجمة امال انطوان، (منشورات عويدات – بيروت)، ط/ ١، ١٩٧٨.

في قدرية قاهرة في وسط ما»[١]

من البديهي ان مقولات[البنى والوظيفة] يظلان يحتفظان على الدوام بحيويتهما وقدرتهما التفسيرية عند دوركهايم وغولدمان ودوفينيو بوصفهما اداة سحرية لانتاج الابداع الفني وتفسيره في نفس الوقت وهي حقيقة هامة جداً هنا لكن على اساس ان تغير البنى والانساق يعني بلغة اخرى تفكك المجتمع والجماعة ونظام القيم والمعتقدات والمعايير هذا التفكك العنيف الذي يصيب البنى الاجتماعية والجماعات التيكانت قبل انهيارها تبتلع الفرد..بالتالي ان تفكك البنى الاجتماعية وانهيارها في مكان وزمان معينين يعني انتاج افراد وإرادات فردية وفعل فردي [سلبي او ايجابي] هذا لا يهم ابداً في هذه المرحلة المهم ان انهيار بنية اجتماعية ما وسيادة اللا معيارية وتوسع حالة الانوميا يؤدي الى انتشار حاله من الذعر والانتحار والجنون في تفسيرات دوركهايم لكن هذه الفوضى قد تعد [فوضى خلاقه]! تخلق وتؤدي الى حالة من الانتاج والتجارب الابداعية لافراد ايجابيين حافظوا على مسافة متوازنه بينهم وبين مجتمعهم الذي آل الى السقوط وهذا ما حدث مع المجتمع في العراق الحديث ثمة افراد دافعوا عن فرداتيتهم رغم اندماجهم مع الجسد الاجتماعي قبل ترهله وانهياره..

يورغن هابرماس: نحو انثرو- ادراكية للفرد

تبدو حالة الفرد وقضايا الفعل الانساني في اعمال هابرماس وجماعة فرانكفورت عموماً، متشائمة جدا لدرجة ان (كريب)حاول ان يضعها

(١) - دوفينيو، جان: سوسيولوجيا الفن، مصدر سابق، ص ١٦.

في خانة الاتجاه الرومانسي مع التوسير وبولانتزاس ويصبح التشائم من المصير الذي ينتظر الانسان الوحدة العضوية التي تصهر الجميع في بوتقة واحدة، فالاعمال الفرانكفورتية هي ليست ضد الرأسمالية فحسب بل ضد المجتمع الحديث برمته، ربما هي بالنسبة لنا موضوعة اكثر من طبيعية فالجماعة الفرانكفورتية يضاف لها التوسير او لنقل يضاف اليها تيارات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، كلهم خرجوا من معطف ماركس عندما رأت هذه الاتجاهات ان البشر في المجتمعات الحديثة هم افراد معزولون او كتلة بشرية هائلة ليس للافراد فيها هوية، *«وفي كلا الحالين فأن كل ماهو خير في الحياة الفردية قد ولى واختفى. المجتمع حسب هؤلاء صحراء روحية، تختفي فيها كل المعاني السامية المرتبطة بالحياة والناس يعيشون خواء روحيا في عالم لا يستطيعون فهمه. هذه الافكار تطل علينا بأشكال مختلفة في اعمال ماركس حول الاغتراب. لقد اصبح هذا العالم في اعمال مدرسة فرانكفورت كابوساً، وحشا الكترونيا يتغذى على اعضائه ويتلاعب بمصائرهم، ويقضي على اي مقاومة قد تبدو منهم»*[1] لكن مقولة الفعل عند هابرماس تتخذ في العادة صورتين: الفعل الاستراتيجي الذي يهمنا في هذا البحث وفعل التواصل. الاول يتظمن الفعل الغائي العقلاني في حين ان فعل التواصل هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول الى الفهم. *«وافعال التواصل بهذا المعنى افعال اساسية لا يمكن اختزالها الى افعال غائية. ولو كانت تلك*

(١) – كريب. ايان: مصدر سابق، ص٣١١

الا فعال افعالا غائية لعاد المرء ثانية الى اشكالية فلسفة الوعي»[1]

هذا التحول من المطلق والكلية الى الفرد او ما أصبح يسمى سوسيولوجيا الفعل شكل عقبه لا يمكن تجاهلها على مستوى النظرية الاجتماعية، ومن ثم فأن الاتجاه الى الفعل، وبالتالي تراجع الوضعية وتقدم الفلسفةالجدلية التاريخية اثمرت عن ولادة جماعة فرانكفورت التي تمارس الى اليوم تأثيرا مهولاً ومذهلاً في العالم برمته بقيادة يورغن هابرماس الذي اسس مشروعاً قدمه بعنوان [من اجل اعادة بناء المادية التاريخية][2]، بأستعمال ميتودلوجيات متكاملة مقتبسة من المقاربات المزاحمة للعلوم الاجتماعية المعاصرة. اعلن فيه عن رغبته:بأن يوجد هنا ما تحق تسميته ب اضفاء البعد الانثروبولوجي على المادية التاريخية.. غير ان نظرية التواصل عند هابرماس ارتأت ان تذهب الى ما هو ابعد من البعد الاجتماعي العلائقي لحياة الناس في المجتمع محاولة لتشكيل مقولة[انثرو-ادراكية] يذهب من خلالها تشكيل مبدا التجديد الثقافي والاجتماعي..يقول هابرماس في محاولته تحليل الاسس التي يستند اليها وعينا الفردي من خلال تطور الانا، يمكن تحليل نشوء الكائن الفرد من..قدرات المعرفة واللغة والفعل.لان الانا يتشكل كما نعرف في نظام من الانفصالات.وبأجراء هذه الانفصالات يعرف الانا انه ليس ذاتية فحسب بل هو عنصر حيوي سبق له ان تعدى حدود الذاتية في المعرفة

(١) – كريب. ايان: المصدر نفسه، ص٣٥٠.

(٢)– في اطار المؤتمر الذي نظمته جمعية هيغل العالمية في شتوتغارت من عام ١٩٧٥.
انظر في: هابرماس. يورغن: بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، (دار الحوار – بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٢. ص١٢.

واللغة والتفاعل في الوقت نفسه: *«انها بتمييز ما هو ذاتي صرف عما هو غير ذاتي يستطيع الانا التماهي مع نفسه. من هيغل الى بياجيه مرورا بفرويد تم تحليل الفكرة التي تقول بأن الذات والموضوع يتشكلان تبادلياً وانه لا يمكن للذات ان تتأكد من نفسها الا بعلاقتها بتشكل عالم موضوعي ومرورا به»*(١)

لقد ذهبنا الى على اساس تحليل وتأويل هذا المعطيات التي تقدمنا بها الى رصد حركة الفرد وتحديات المصير الذي يتشكل على وفق الفعل الفردي، ان الفعل يحيل الى الفرد مثلما يحيلنا الفرد الى الفعل، هذه الملاحظة التي ربما ستقضي على الكثير من الارتباك في فهم المغزى من وراء التاكيد على الفرد. ان قراءتنا لتحولات ومحاولات الفعل الفرد الخالصة لتحرير نفسه وبناء عالمه الخاص الذي يصطدم عادة بتحديات بنيوية اطلقنا عليها هنا مقولة المصير يجب ان يحيلنا دائما الى اشكالية تتبدى كثيرا في حياتنا اليومية من غير مبالاتنا نحن المختصين في الاجتماع والانثروبولوجيا هي اشكالية الفرد الخارج بمقدراته العقلية وبالتالي قدرته على الوعي بعمق اكبر بحقيقة ما جرى ويجري عن عالمه الواقعي والمشكلة الاخيرة تحيلنا بهدوء تام الى تصور موضوعي لاشكالية الفرد الداخل المنصهر طوعياً في القطيع او المستدخل اجتماعيا من قبل عالمه المجتمعي.

وهذا يعني ان ما يثير فضولنا هو المصائر الفردية للانسان العام والعيني الذي يملئ الوجود ويعطي الحياة معانيها. ولسنا نبحث عن

---

(١) - انظر في: هابرماس. يورغن: بعد ماركس، المصدر نفسه، ص٢٦

مصائر المشتغلين في الفلسفة مثل دولوز الذي شيد منظومته الفكرية على وفق مقولات اكثر تعقيدا مما نظن، ان لم تكن تفوق متخيلنا المعرفي اليوم *«على ان ما كان يثير فضوله ليس الامر المتعلق بمصير الانساق الفلسفية وتحولاتها المستمرة على اهميته وانما المصائر الفردية للفلاسفة بوصفها صحائف مفتوحة على المجهول»*[١]. الذي يمثل الارض الخصبة التي تحب بذرة الفلاسفة التكاثر فيها..وهكذا لا تبقى الفلسفة مجرد تأريخ لاحداث الفكر وعملياته وانما تصبح الحدث ذاته ببعديه الخاص والعام، لكننا على قناعة مطلقة وان كانت ظالة في تشكيلها لسياقاتها الابداعية ان ما يثير فضولنا ليس التحديات التي تطالنا من الممانعة الكامنة تأريخياً فيها والمتشكلة عنها البنية والتحولات الذاتية للنسق وتعالي الانظمة الاجتماعية على نفسها ان ما يثير فضولنا هو المصائر الفردية للانسان العام العيني الذي يملئ الوجود ويعطي الحياة معانيها. على ان الذي يعترينا اليوم رغبة قلقة في تجاوز الحدود وتحطيم الممانعة، الرغبة التي عبر عنها بأمعان تساؤل جون رشمان J. Raychman كيف نخرج من تاريخ الفلسفة؟ ونحن نفكر اليوم كيف نذهب ابعد من العقل المتفكر، المتأمل، لان الفلسفة تساوي تلك القدرة على تأمل العالم وابتكار اسئلة ومفاهيم جديدة تمكننا من تأويل العالم. اننا نذهب في الاتجاه المعاكس من رشمان عندما نعيد طرح اسئلتنا في هذا البحث: كيف نخرج من تأريخ سوسيولوجيا انهزامية؟ كيف نتخطى انثروبولوجيا تنكرت

(١) – مهيبل. عمر: من النسق الى الذات، (منشورات الاختلاف – الجزائر)، ط/ ١، ٢٠٠٧، ص ٢٠٤

لموضوعها الاساس عندما أهملت الانثرويوس الذي يشكل ماهيتها وتاريخها!؟ كيف نذهب ابعد من النظرية المعاصرة المستسلمة لنفسها ونبتكر اسئلة جديدة تخلص الانسان الشرق اوسطي من الاقصاء!

لاشك ان الفاعل الاجتماعي، بحسب بارسونز او بلغة ادق بحسب ما فهمه بارسونز من فيبر، يتحرك بهواجس تحقيق الافضل وهو يتحرك في اطار من الاكراهات المحددة بواسطة اثار المجتمعية وبنية الوضع. لكن تفسير حقيقياً موضوعياً لظاهرة اجتماعية ما يفترض دوماً عرض الافعال الفردية التي تتألف منها، ولكن ماذا يعني [عرض] الفعل؟ ويمكننا الاستمرار في متابعة فيبر حول هذه النقطة. يقول ان عرض فعل يعني [فهمه]. ومن ذلك يعني انه ينبغي ان يكون عالم الاجتماع قادرا على وضع نفسه محل الفاعلين الذين يهتم بهم. ان فهم فعل الام التي تصفع ابنها، يعني ان تكون قادرا على الاستنتاج: اذا كنت في الوضعية نفسها لكنت فعلت دون شك الشيء نفسه. وبالطبع لكي تضع نفسك مكان الفاعل يقتضي بصورة عامة الاطلاع على مجتمعية الفاعل وعلى معطيات الوضع الذي يوجد فيه او وجدت فيه، وعلى بنية حقل الفعل الذي يتحرك فيه. *«ان علاقة التفاهم التي يمكن ان تقوم بين المراقب والفاعل لا تعطى فورا. انها تفترض بصورة عامة، من قبل المراقب عملا استعلامياً واهتماماً بالابتعاد مسافة ما. لكي نفهم فعل الاخر ينبغي بالمراقب ان يعي الفوارق التي تميز وضعه الخاص عن وضع الشخص موضوع المراقبة»*[1]

(١) – ر.بودون وف. بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ت سليم حداد، (المؤسسة الجامعية– بيروت) ط/ ١، ١٩٨٦، ص٤٢٥.

ويمكننا ان نلاحظ في الفقرة الاتية ان علم الاجتماع الفرنسي او على الاقل نقديات بوريكو وبودون تسعى الى تحطيم المعنى الذي يمكن ان ينجم عن الفعل الفردي والفاعل الفردي، فيما يبالغ(اقصد علم الاجتماع الفرنسي) في قيمة الفعل الجماعي لان تطور ايديولوجية قوية جداً للحركية الفردية. *«جعلت من الفرد غير الراضي على وضعه الحالي يميل الى استعمال استراتيجيات ارتداد بدلاً ن الاحتجاج. وبدلا من ان يناضل من اجل تحسين وضع المجموعة التي ينتمي اليها [استراتيجيات جماعية] يسعى الى تغيير وضعه [استراتيجيات فردية]. وعلى عكس ذلك في المجتمعات التي تكون فيها الحواجز بين الطبقات الاجتماعية اكثر بروزاً»*[1] ويعتبر تجاوزها اكثر صعوبة لاسباب تأريخية، ثمة كل الفرص لكي يجتذب الافراد الى ايديولوجيات تدعو للتقدم الجماعي للجماعات المحرومة. وهكذا تتعلق بالبنيوالتقاليد التاريخية المختلفة تمثلات واستراتيجيات وافعال مختلفة من قبل الافراد. يمكن ان يكون لدينا الانطباع بأننا [نفهم] فعل الاخر رغم ان التفسير الذي نعطيه له قد يكون خاطئاً. ان[فهمه] هو اذن لحظة اساسية في تحليل علم الاجتماع. ولكنها لحظة فقط. *«ان عالم الاجتماع الذي يكتفي بأعادة بناء ذاتية الفاعلين اللذين يهتم بهم يخاطر في السقوط في الاعتباطية وفي اسقاط ذاتيته الخاصة»*[2]

ان القضية الاساسية جعلت يورغن هابرماس يكشف عن العجز

(١) - المصدر نفسه، ص٤٢٢.

(٢) - المصدر نفسه، ص٤٢٥.

المزمن الناجم عن ان تحديد الفعل وفق النظرية السوسيولوجية المعاصرة وحتى الكلاسيكية يصطدم عادة بالاشكالية الاتية التي: اذا كانت الافعال الاولية للافراد هي وحدها القادرة على فهم ظاهرات علم الاجتماع الواسع، فلا يؤدي ذلك الى ان تكون. نتاج[حرية الاختيار] او حرية مدركة لان فعل الفرد يتطور عادة داخل نظام من الاكراهات المحددة بوضوح تقريباً [على حسب بوريكو]. و*«ليس للفعل اذن شيء مشترك مع الالتزام على النمط السارتري. وبالمقابل لا يمكن ادراك الفعل بصفته الاثر البسيط لوضعية انتجتها البنى الاجتماعية»*[1]

والملاحظة الاخيرة تنسجم كلياً مع رؤية التوسير L.Althusser الذي كان يستخدم مصطلح الممارسة ليشير الى الفعل الانساني او انه ينظر اليه على انه يتكون من عدد من الممارسات التي يمكن تميزها الواحدة عن الاخرى والذي يهمنا عند التوسير هو انه يملك قناعة مهمة جداً تكمن في اعتقاده ان الفعل يمكن ان يتم على مستوى من التجريد او التنظير ايضاً فيشيرالى ان الفعل النظري هو امتلاك القدرة على تغيير العالم ايديولوجيا او اعتباره (مع دريدا) ان اللغة بالدرجة الاساس ادة للتغير وليست للتعبير لانه يرى ان اللغة تشكل الفرد وتضع قيودا على قوله من خلال قواعدها واليات اشتغالها. لكنها في ذات الوقت تتيح له ان يقول مايقول عن الكون والانسان والمجتمع بهذه الصورة او تلك. ولقد كانت فكرة هابرماس في ان لا يبتعد عن منهجية ثيودور ادورنو الذي ذهب في كتابه الجدل السلبي ١٩٦٦ معارضا فكرة هيغل عن

(١) – ر.بودون وف. بوريكو: نفسه، ص٤٢٣.

جدلية تقود الى التصالح النهائي للاضداد ماثلاً في العلائق المهشمة بين الفرد والمجتمع، قائلا «*كل محاولة لوضع خلاصة نظرية شاملة، كل محاولة للتعبير عن العالم على شكل [مجموع] هي بالنسبة لادورنو علامة على توحيد ينفي الفردية والاختلاف..*»[1] كانت قراءة الجدل السلبي محاولة تنظيرية مقاومة لنظام او نسق اجتماعي مهيمن يبغي الغاء الاختلافات وادارة المجتمع وفق قانون موحد.

ولقد ذهب هابرماس الذي كان منشغل بوصف تطور عقلانية المجتمعات الحديثة بوراثته للفكرة الفيبرية التي تعول كثيرا في دراسة الافراد بوصفها منطلقاً سحرياً للفهم والنقد الاجتماعي ولكل دراسة تتعلق بوضع علم الاجتماع نفسه وبظروف عمله وموقفها من استقلالية الافراد في فعاليتهم الاجتماعية. ولهذا السبب عرفق هابرماس عالم الاجتماع باعتباره مشاركا في الحياة الاجتماعية يبحث في المقام الاول عن ان يفهم: في اي شيء تزعم افعال الانسان الصلاحية وهدفه يتمثل في التعرف على المبادي التي لا يفتأ الفاعلون يستعملونها تلقائيا والكشف عنها. لهذا السبب لا يمكن للمُنظر ان يكتفي بوصف ما يجري لما يطالب الفاعلون الاجتماعيون بمعنى لافعالهم، بل عليه ان يأخذ بعين الاعتبار الامور التي بأمكانها ان «*تجعل التصرفات مقبولة ويكشف عنها ويعد هابرماس احد الاسماء الفلسفية الكبيرة الذين تندرج فلسفتهم - صعبة الفهم ضمن التقاليد الالمانية العريقة: فلسفة العقل الحديث.. ويحسب هابرماس عن حق انه ضمن ورثة فرانكفورت لكنه يدين بالتأثر*

(١) - دورتييه: فلسفات عصرنا، مصدر سابق، ص١٦١.

لفلاسفة اخرين امثال كانط وفيبر»[1] بل ان مشروع كانط الكبير في البحث عن اسس التفكير العقلي [نقد العقل الخالص] واسس قانون الاخلاق [نقد العقل العملي] وجد صداه واحياء من جديد في فلسفة هابرماس ومقولات العقل الاداتي. بيد ان حداثة هابرماس تكمن في انه لا يختزل العقل لا في المنطق ولا في الفعالية، لكنه يعترف بأختلاف وتنوع الاهتمامات الانسانية وبأن الاسس التي يقترحها لا تحيل لا الى طبيعة ولا الى ارث لكن الى حركة الناس انفسهم من اجل ان يفهموا بعضهم بعضا.

" كما ان الحرب هي شيء خطير جداً لا يمكن تركه للعسكرين وحلهم، كذالك علم الاجتماع هو امر جدي لا يمكن التخلي عنه لعلماء الاجتماع ونزاعاتهم.."

ريمون بودون

الفرد والمجتمع والمصير

قراءة في التنظيرات المعاصرة لعلم الاجتماع

يشكل الفعل نقطة الابتداء في وظيفية تالكوت بارسونز T.Parsons (١٩٠٢- ١٩٨٠) التي تتمثل في السلوك المجتمعي للفرد او في وحدة الفعل الصغرى التي تتكون من الفاعل والغايات والبيئة التي تضم اشياء اجتماعية ومادية فضلا عن المعايير والقيم. اي *«ان سلوك الفرد عند بارسونز –وهذه مشكلتنا في فهم بارسونز– لا يصدر عن فراغ او من رغبة ذاتية بل من التفاعل مع الاخرين»*[2]

(١) – المصدر نفسه، ص١٥٦.

(٢) – عمر. معن خليل: نظريات معاصرة في علم الاجتماع، (دار الشروق – عمان) ط/ ٢، ١٩٩٧، ٨١.

واندراجه في مؤسسات مجتمعية مثل الاسرة والجماعات المهنية والمدرسة والجامعة «*ليخرج على شكل تصرف منتظم وملتزم وموجه حتى يكون صالحاً للاستعمال اليومي وجاهزاً على شكل نموذج اسمه نسق الفعل الاجتماعي*»[1]

والحال اننا نكتشف وبسهولة ان الفعل لم يكن بشكل الا عنصرا من عناصر النسق البارسونزي ليس ثيمة مسيطرة ابداً كما يبدوا ظاهراً وان اهتمامه لم يكن منصبا على فعل الفرد المحض، بل على نسق الفعل الذي يتكون في نظره من «*العلاقات القائمة بين الفاعلين، ويرتكز على معايير وقيم تشكل جزءاً من بيئة هؤلاء*»[2] على اية حال ان الفرد الفاعل هو موضوع سوسيولوجيا بارسونز لكنه لم يعطي البنية او النسق مكانة اقل ابدا بل حاول جاهدا ايجاد او انتاج مقاربة نظرية بين الفرد والمجتمع من خلال نسق الفعل، ولنعود الان الى توضيح مشكلتنا التي وضعناها بين قوسين قبل قليل هي ان نظرية بارسونز على الرغم من انها شكلت مخاطرة نظرية بالنسبة لعلماء الاجتماع الاميركان على الاقل لكن مشكلتها" تكمن في التعميم من الفاعل الفرد الى النسق الاجتماعي، ما ضيع علينا فهم اعماق فعل الفرد وأعماق المجتمع بحسب كريب الذي يكمل قائلاً بشيء من القسوة «*اننا سنقبل تصنيفات برسونز على انها ادوات مساعدة*

=انظر في خليل. فؤاد: المجتمع النظام البنية في موضوع علم الاجتماع واشكالياته، مصدر سابق، ص ٨٦.

(١) - خليل. فؤاد: نفسه، ص ٨٦

(٢) - كريب. ايان: المصدر السابق نفسه، ص ٧١

على الوصف»[١] ان علم الاجتماع عند بارسونز يجب ان يهتم بدراسة افعال الافراد الموجهة بعضهم لبعض اي دراسة الفعل الاجتماعي ويمكن النظر الى *«هذه الافعال على انها مجموعات من الوسائل لتحقيق غايات محددة سواء اكانت تلك الغايات ذات فوائد عملية ام انها تسعى الى تحقيق بعض القيم العليا او الى مزيج منهما معاً. وهذه الافعال يجب ان تفهم في اطار المعاني التي يخلعها الافراد عليها»*[٢] لكن المشكلة هي عودة بارسونز الى نزعته الدوركايمية. لان دوركايم كان مهتما بالمعاني ومعتبرا انها ذات وجود يتجاوز وجود الافراد، بارسونز هو الاخر جعل الحياة الاجتماعية وليس المعاني بوصفها كائن حي من نوع خاص. بل ان بارسونز يقول صراحة *«ان الانساق الاجتماعية مكونةمن اجزاء قادرة على التامل والتفكير اثناء قيامها بأدوارها»*[٣] والمشكلة الاخرى هي ان بارسونز كان ذا تركيز دائم على حالة الاستقرار والنظام! بل انه يرى ان وظيفة النظرية الاجتماعية اساسا هي محاولة الاجابة على هذا السؤال:كيف يكون النظام الاجتماعي ممكناً؟ وكيف يتم الحفاظ على انسجام النظام الاجتماعي؟ ومن ثم ان التفكير في اعتماد الفعل الفردي الانساني في بناء نظرية سوسيولوجية بخطورة نظرية بارسونز لا يمكن ان يفكر بحماية النظام الاجتماعي من التغيير والتحويل الا اذا كانت البنية المجتمعية هي الاساس في نظريته - الوظيفية البنائية - وربما ان هذا يفسر لنا *«تعبير [الوظيفي البنائي] الملصق دائما على اعمال بارسونز.*

---

(١) - المصدر نفسه، ص ١٠١

(٢)- المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣) - نفسه، ص ٨٧.

عند هذه النقطة نستعيد تعبير[غريب] حول نظرية بارسونز:سوف ابين كيف تتحطم نظرية بارسونز حينما تحاول اجتياز الحدود الفاصلة بين الفعل الانساني والنسق»[1]

سوف ابين ان نظرية بارسونز تتجزأ [تتحطم] حينما تحاول عبور[اجتياز] الحدود الفاصلة بين الفعل الانساني والنظم الاجتماعية [والنسق].

لكن نظرية بارسونز والنظام الرأسمالي معا اخذا يواجهان صعوبات حقيقية في اواخر عقد الستينيات وفي غضون عشر سنوات اصبحت نظرية بارسونز من النظريات القديمة التي يهتم بها التاريخ.

وحينما توفي بارسونز ١٩٧٩ اصبح من الشائع الاستخفاف بنظريته واعتبارها ذات اهمية تاريخية فقط. بل لقد اشار له بيتر هاملتون P.Hamilton وهو احد المتعاطفين معه، بتعبير [الاب المخلوع] ١٩٨٣[2]

وعدّ داهرندوف (نظرية بارسونز) باليوتوبيا الادبية، اي برؤية المجتمع الذي هو غاية في الكمال او السوء، ان بارسونز يقدم رؤية حول عالم متوازن يفتقد الحس بالتاريخ وليس فيه اي مصدر للتغيير من داخل المجتمع. ان نظرية بارسونز مجبولة على الانحياز نحو المحافظة

ويبدو ان نوربرت الياس N.Elias (١٨٩٧- ١٩٩٠) كان قد تبنى نظرة نقدية حيال التعارض التقليدي بين الفرد والمجتمع هرباً

(١) - نفسه، ص٦٣.
(٢) - نفسه، ص٩٢.

من النسق الموجه (بالكسر) في نظرية بارسونز، والفعل الفردي المَوَجه (بالفتح) في نظرية فيبر الاستاذ الكبير.. ولكي يفند الياس هذه الثنائية (الفيبر- بارسونزية) اعاد قراءة التاريخ ودرس المراحل التي تبدت فيها الانا الفردية كماهية مستقلة فوجد ان علاقة الفرد بوصفه كائناً مختلفاً عن المجتمع لم تتبلور الا في سياق عصر النهضة بين نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن السابع عشر، وبخاصة مع كوجيتو ديكارت [انا افكر اذن انا موجود].

لقد بحث الياس في تطور الذات الفردية في ظل سياق تأريخي كان ينطوي على تحولات مجتمعية كبرى، فظهر له ان تلك التحولات اوصلت تطور الفرد، الى مرحلة الفرد الحديث التي تتناسب مع سيرورة الحضارة الغربية مستنتجاً في نهاية المطاف ان العلاقة بين الفرد والمجتمع *«تتغير بحسب ظروف المرحلة التاريخية واحوالها وبأن التفريد او التركيز على الانا الفردية الذي عرفته المجتمعات المعاصرة يعبر عن مسار مجتمعي خاص بها، او عن تطور انماط من العلاقات المجتمعية التي تسيطر عليها»*[1]*«وهذه مشكلتنا مع نوربير»* انه ظن بأسبقية النسق العلائقي على الفردية او حركة المجتمعات المعاصرة في مسارات خاصة! هي من يقف وراء ظهور الفرد في التاريخ. بمعنى ان تبلور ظاهرة الفردية ناتج عن تداخلها مع منظومة العلاقات المجتمعية وليس في ضوء خصائص تكوينية يقود اليها *«وهكذا مادام المجتمع يتغير ويعاد بناءه، والذات*

(١) - خليل. فؤاد: المجتمع النظام البنية. موضوع علم الاجتماع واشكالياته، (دار الفارابي - بيروت) ط/ ١، ٢٠٠٨، ص ١٠١، ١٠٢

الفردية تتشكل ويعاد تشكيلها؛ ومادام لكل منهما وجود تأريخي غير جوهري»[1] كان من الطبيعي تجاوز ثنائية الفرد والمجتمع والخروج من مأزق التعارض القائم بينهما. *«اذن نوربير الياس هو الاخر اكتشف ان موضوع علم الاجتماع هو الافراد في علاقاتهم المترابطة او المتداخلة. ومن خلال هذا المنظور يتخذ كل من مفهومي الفرد والمجتمع معناه السوسيولجي وهو المعنى الذي يقوم على العلاقة المتبادلة بين الافراد والمجتمع»*[2] وكان بورديو P.Bourdieu قد عمق المنطلقات انفة الذكر من خلال مقولتيه حول [الذاتية والموضوعية] معتبراً ان [بنى موضوعية] توجد في العالم المجتمعي، مستقلة عن وعي وارادة الفاعلين وقادرة على التحكم بممارساتهم وتصوراتهم لكن وفي نفس الوقت يوجد لدينا بنى تقابلها هي بنى وعي الفاعلين وارادتهم وتصوراتهم اي [البنى الذهنية] ويذهب بورديو في نظريته الى ان *«يوجد هناك تطابق وتناغم وانسجام بين البنى المجتمعية والذهنية؛ او بين انقسامات العالم المجتمعي الموضوعية، وبين المبادىء التي يمارسها الفاعلون في نظرتهم»*[3] التي يطلق بيير عليها الاستعدادات والتصورات المكتسبة Habitus. وتكمن المشكلة وفق تحليلنا او رؤيتنا مع تحليل بورديو قدر تعلق الامر بما يخص بحثنا الان منطوي في الايضاح الاتي: يرى بوردي ان نظام الاستعدادات [الهابيتوس] هو خلاصة ما يكتسبه

---

(١) – خليل. فؤاد: نفسه، ص ١٠٢

(٢) – خليل. فؤاد: نفسه، ص ١٠٢

(٣) – ابراهيم. عبد الله: علم الاجتماع، السوسيولوجيا (المركز الثقافي – بيروت)، ٢٠٠٤

الفرد من مجتمعه من قيم وعادات ومعارف وتقاليد وهي ما تؤلف البنية المجتمعية للذات لفردية، وما تجعل البنى عامة تنطبع في رؤوسنا وأجسادنا من خلال ما يقوم به الفرد من استدخال الخارج الى ذاته، بالتالي ان الفرد يقوم على مستوى العقل في تأسيس بنيته الذهنية من خلال استدخال الخارج الى الداخل ما يجعل الذاتي ليس الا انعكاسا للموضوعي بمعنى اخر ان المجتمع يشكل تصورات الفرد ومواقفه وحتى قراراته المصيرية وبالتالي نعود الى ادراجنا خائبين مخذولين من جديد فليس غير المجتمع الذي يعيد انتاج ذاته من خلال الفرد المسلوب الارادة.

لكن الفرد او الفاعل الفردي ليس اثراً بنيوياً او نقطة تقاطع لسببيات حتمية [حسب التوسير]. غير انه لا يكون فاعلاً الا من داخل نظام من العلاقات يؤلف اطارا بنيوياً لفعله او لممارسته؛ اي ان *«الفعل الفردي في الاختيار والحرية والقصد لا يجري فقط على السطح، انما يتصل بما هو اعمق حيث يجري داخل بنية ما، تحكم الحياة المجتمعية وتجعل الحياة فيها ممكنه في الوقت نفسه»*[1] لكننا نكون قريبين جدا من تنظيرات بيتر بيرجر P.Berger وتوماس لوكمان T.Luckman في رؤيتهم المشحونة بالرؤية الفينومينولوجية [الظواهراتية] التي تنطلق من الافراد ومن تفاعلهم..ومن ثم ان متابعة مسار التبادل بين الفاعلين جعل بيرجر ولوكمان يعتبران ان المجتمع هو انتاج انساني وواقع موضوعي؛وان الانسان منتج *«مجتمعي وكيان ذاتي في ذات*

(١) – خليل. فؤاد: المصدر السابق نفسه، ص ١٩١

اللحظة، ومن ثم ان المجتمع من حيث كونه واقعاً موضوعياً يعبر عن خارجيته المتأتية عن تحرره من ذوات الفاعلين الذين انتجوه؛ وعن موضوعيته المتشكله من موضوعات واشياء منفصله عن الذوات الفردية»[1] بمعنى اخر ان المجتمع عندهم واقع ذاتي ينشا من عملية استدخال الموضوعي والخارجي الى الذات وجعله جزءا منها عن طريق التنشئة المجتمعية، وهذه الاخيرة تمثل تأسيسا دائما وموسعا لاندراج الفرد في العالم الموضوعي للمجتمع اوفي قطاع منه...

" ان العالم من حولنا لم يعد ملكا لنا، كما لم يعد ممكنا ان نعتبر أنفسنا محورا للعالم أو تفسيرا نهائيا له"

رينيه جيرار

أسئلة الفرد او عوالم الرواية من منظور سوسيولوجي:

يبدو ان السؤال:عن ماهية الانسان؟ اكثر اهمية من السؤال عن حقيقته؟ لكن كلا السؤالين تهربت العلوم الانسانية Human sciences من البت فيهما وهي المعنية بهما فعلاً وكنا قد عمقنا قناعتنا هذه في البداية ودعمنا موقفنا كثيرا بطروحات بعض مهم من الفلاسفة والعلماء، ثم اُلحقا [اقصد السؤالين] نهائياً بفضاءات الفن والادب والاشكال الفنية الاخرى، لذا تم ترحيل السؤال حول حجم أصالتنا والمعنى من وجودنا في هذا العالم من الواقع الى المتخيل من أعماقه الحقيقية إلى عمق الموجود الرمزي وتحطم الفرد في المجتمع في[الحياة في مكان اخر] لميلان كونديرا، و[المكعبات اللونية] في لوحة [موديلياني] لـ بيكاسو، ومساحات الضباب والحلم والعمق الوجداني في سوناتات

(١) - خليل. فؤاد: نفسه، ص ١٢١

البيانو خاصة بيتهوفن او شوبان: بوصفها افعال ابداعية او عوالم التي *«تحاول وتعمل على اعادة تعريف الانسان.»*[١] لكن هذا لا يعني اننا في مشكلة او في قبو مظلم بلا مخارج ابداً.. لان في عوالم الادب هنالك دائماً متسع للتأمل في حال الدنيا وأحوال الإنسان. وإذ ذهبنا وراء سحر هذه التأملات فلأننا على يقين إن هؤلاء الذين يبحثون عن المعنى هم الذين اكتشفوا مقولات الفن والتوصيفات السايكو-سوسيولوجية التي تعتمل اليوم داخل النص والنماذج الادبية الادبية..

الرواية كما ظهرت في تفصيلات هذا البحث ليست الا شكلاً من أشكال تأمل هؤلاء، الساعين والباحثين عن المعنى، كما ان جنس الرواية وهذه احدى المعضلات [سوسيولوجيا الرواية] اليوم لم يتح له ان يولد لولا تصاعد سخط فردي انفعالي على بنى اجتماعية لم يصغ في مفاهيم عامة محددة او *«نمو تطلع انفعالي نحو التحقيق المباشر لقيم كيفية سواء تصاعد هذا السخط او نما هذا التطلع في المجتمع كله، او حدث ذلك فقط بين الفئات الوسطى التي خرج من ظهرانيها أغلب الروائيين»*[٢]. لقد انشغلت أعمال الكثيرين من الروائيين في الاجابه عن ماهية الانسان وحقيقيته وحالة المصير المرتقب. رينيه جيرار Rene Girard[٣]

(١) – دوفينيو، جان: سوسيولوجيا الفن، مصدر سابق، ص ١٠٠

(٢) – يسين، السيد: التحليل الاجتماعي للادب، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط/ ١، ١٩٩٢، ص٤٨.

(٣) – رينيه جيرار: Rene Girard سوسيولوجي روائي قدم كتاب " الكذب الرومانسي والحقيقية الروائية " درس فيه مجموعة من الروايات الهامة جدا في عصر الرواية منها " دون كيخوت " Don kuichotte ومن ثم رواية – البحث عن الزمن الضائع لمارسيل بروست اكد في دراسته على مقولة الوسيط " الذي يحيل ما

بحث عن محاولة للاجابه لكل هذه الاسئلة في اغلب دراساته فخلص في قراءته لنصوص خمس من اكبر روائي العالم [سرفنتس، ستندال، فلوبير، بروست، دستويفسكي] وهم جميعاً وبالرغم من الاختلافات التي توجد بينهم - الى انهم جميعاً كشفوا عن حقيقية قلقة، صاغوا بالاستناد أليها إجابة احتجاجية مفادها:عدم أصالة الكائن الإنساني. واكذوبة العالم ووهميته وتوصلوا اخيراً الى ان تحديات المصير تفوق قدرة الانسان على الاستمرار.. والمشكلة- حسب جيرار - إن كلُ بطل من أبطال هؤلاء وهو معادلاً وجودياً للإنسان على الواقع " يظن إن نفسه نفسه، وان رغبته أو إرادته هي التي تقوده، هذا الاعتقاد شائع ولا شك، حتى ليتخذ مظهر الحقائق الفعلية. وليس أدل على ذلك، من العبارة الشائعة [أنا ارغب في هذا الشيء] عبارة إثبات، تكاد تتشابه مع الكوجيتو الديكارتي الشهير [أنا أفكر إذا أنا موجود] لكن الحقيقة هي لايحدث إنني ارغب في شيء، ولكنه -الآخر - الذي يرغب من خلالي والحق أننا لسنا أنفسنا أبداً، لسنا حقيقيين، تماهيات عائمة بل مجرد أفكار وبنى ميتافيزيقية تمت صياغتها بشكل غريب الأطوار، تتقافز في ذهن الأخر وفق تعبير هيغل Hegel F...!

ربما جيرار لا يخرج بعيداً عن التنظيرات والنتائج التي توصل اليها بيير زيماP.Zima في ان مصيرنا ليس مدعاة للتفاؤل و)العالم من حولنا لم يعد ملكا لنا، كما لم يعد ممكنا أن نعتبر أنفسنا محورا للعالم أو

=هو وجداني الى تجريدي شديد التعقيد" مؤكد ان ما يحدد عظمة الرواية ليس فقط الكشف عن - الرغبة الثلاثية - (الفرد الراغب - الوسط - الشيء المرغوب فيه). لكنه فوق ذلك التشهير بهذه الرغبة مع مع ضمان توبة البطل (الفرد).

تفسيرا نهائيا له، هذه المقولة المذهله التي استمدها من قراءته رواية [الغريب] البيركامو، تحولت اليوم الى نظرية سوسيولوجية تتفوق كثيرا على نظريات اميل دوركهايم وفيبر عندما اخذت على عاتقها مناقشة قضايا واشكاليات ومناطق ظلت ردحاً طويل من الزمن مهمله مظلمة لم تعطها السوسيولوجيا الكلاسيكية ثقتها ولم توليها الاهتمام الكافي ماجعلنا نهتم ونحاول رصدها بشكل كبير وواسع في هذا البحث على مستوى سوسيولوجيا – استطيقي، الشيء الذي يحيلنا من جديد الى فكار كيلفورد غيرتز عن المعنى واهمية ان يطلع الانثروبولوجي على الرواية والنص الابداعي والفلسفة الحديثة لكي يتعلم التأويل من ممكنات السرد الفنية لدى الانسان الذي يمتلك حس المشاهدة والرصد الحقيقي لاشكالية الانسان في هذا العالم.

الرواية: بوصفها نموذجا جمالياً لانثروبولوجيا المصير.

تعد الرواية وفق تنظير سوسيولوجيا الأدب الحديثة Sociology of literatureمحاولة تراجيدية لفرد اشكالي، خلاق لاجتياز الحواجز والقفز على جدران الذات، الجسد، المجتمع، الدولة، الجغرافيا، محاولة فردية مأسويه لكسر حواجز البنية والنسق، كما انها لا تخرج ابداً عن كونها سيرة الذات المعذبة، وسيرة الفرد الاشكالي[1] ان

---

(١) – الفرد الاشكالي: احدى مقولات جورج لوكاتش التي اثرت كثيرا على افكار غولدمان، ويقول جورج لوكاتش ان الرواية هي اهم الاشكال الادبية التي تمظهر عالما لا يعرف الانسان فيه هل هو غريب ام اليف ولذالك فان بطلها يعتبر كائناً اشكالياً " مجنوناً او مجرماً لانه يبحث دائماً عن قيم مطلقة دون ان يعرفها ويعيشها بأمتلاء، ودون ان يستطيع تقريبها. من هنا تتعرف الرواية لدى لوكاتش على انها قصة البحث المنحط عن قيم اصيلة في مجتمع منحط بواسطة بطل اشكالي.

الرواية جنس ادبي تناط به وظيفة رصد حركة ورد فعل الفرد الحقيقي في مواجهة مجتمع وعالم كاذبان والعكس..!؟ لكن حيرة الفرد -في هذه التنظيرات- إزاء تساؤلات وتحديات المصير في المجتمع المتخيل[١] من عوالم النص الروائي باختلاف معطياته وأشكاله له ان يكشف عن حالة غنىً ووفرة مقارنة بتفعيل طاقة التخيل العقلية لدى الفرد في الحياة، الذي سيعطي عمقا وظلال لونية للواقع عندما يشحنه بالمعنى ويمده بمساحات خضراء للتأمل، ربما سيجازف فيما بعد بمصير المواجهة بين المتخيل والواقع وتأثيراتها السلبية على الفعالية السايكولوجية للفرد عندما يخرج على النص ويعود ادراجه الى الواقع المعاش، لكنه سيقر في نهاية الامر حقيقة جوهرية كشف [بيير زيما] في نقدياته السوسيولوجيه عنها عندما غص بتساؤلاته حول المصير الاشكالي والتحديات التي تنتظر الفرد والنوع الانساني برمته في هذه الدنيا *«فالعالم من حولنا لم يعد ملكا لنا، كما لم يعد ممكنا أن نعتبر أنفسنا محورا للعالم أو تفسيرا نهائيا له»*[٢]رؤية زيما هذه وان كانت متشائمة لكنها ستكشف لنا في النهاية ان لا جدوى من معرفة الموضوع - أدراك العالم - الا بوصفه حقل، مجرد مسرح للتجربة والجهد الإنسانيين اللذان لهما ان يسبحان بحرية في فضاءاته. وجهة نظرنا هذه يؤيدها تماماً جان لاكروا في قوله: *«ان الحرية*

---

(١) - "المجتمع المتخيل " توصيف تمت استعارته و اعادة انتاجه في هذا البحث من سوسيولوجيا (بيير زيما) جاء ليرمم مقولته حول " النظام الاجتماعي " في النص، كما جاء بديلا اكثر دقه وموضوعية عن استخدام مقولة " المجتمع النقيض " ل "اني كريجيل ".

(٢) - إدريس، عبد النور: سوسيولوجيا النص الروائي أو من أجل الانفلات من قبضة غولدمان، مصدر سابق، ص٢٢.

الخلاقة للفرد هي المبدأ الوحيد للتفسير»[١] ولاشك ان تفسير العالم وتأويله لايمكن الا ان يمر عبر عوالم الفرد الضبابية.الفرد الذي يمد العالم والحياة الاجتماعية وحتى الآخرة (بفردوسها وجحيمها) بالمعنى والجدوى والمعقولية والسخرية..

ان عملية- تشكيل المتخيل الجمالي:[النص- الالوان - الموسيقى] في نظام جمالي ابداعي. تمر من هنا بوصفها فعالية فردانية احتجاجية ترفض وتنقض مبهمات المصير مشحونة بدوافع سايكولوجية محضة لكنها تدعم ويتم تصعيدها بفعاليات سوسيولوجيه تظهر إبداعيا من خلال مواجهة الفرد (المشكِل للنص) للعوائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه والتي يحاول جاهدا اجتيازها، القفز والالتفاف عليها في نصوصه الإبداعية من خلال لغته أبطاله، حواراته وتقنيات السرد التي يوظفها في تأسيسه للنص المتضمن بالضرورة على [مجتمع متخيل] يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير فينقض عليه الواقع. ما يدفعه الى الالتفاف عليه إبداعيا.. ان التشابك الأساسي بين البطل والعالم، والإخفاق الناجم عن هذا التشابك وهو شرط اساس لكل شكل روائي ابداعي اما الانقطاع بينهما فلا يمكن تجاوزه. عرف لوكاتش التراجيديا على انها حالة من الانقطاع الجذري بين البطل والعالم، التهشم الذي لا يمكن ترميمه ابداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن

---

(١) – لاكروا، جان: الماركسية، الوجودية وفلسفة الشخصية الانسانية، ص٤٩
أنظر ايضا: لاكروا، جان: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة الدكتور يحيى هويدي واخرون (مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – نيويورك – دار المعرفة – القاهرة)، ط/ ١، ١٩٧٥

بعضها البعض. وهو بالضرورة انعكاساً يتخذ ابعاداً ميتافيزيقية لما يصيب علاقة [الفرد بالمجتمع] هذه المعادله التي توازي العلاقة بين البطل والعالم. ومثلما يتم انتاج البطل في عوالم النص استثنائياً تتم عملية انتاج الفرد في المجتمع باستثنائيه أكبر لان السحق العنيف من قبل المجتمع للفرد لغرض مطابقته مع [المانا] يدفع بعض الافراد التفكير بالتعويض والانتقام من المجتمع وتدميره في النص وتحرير انفسهم نهائياً منه. والقاعدة في ذالك ان المجتمعات القطيعية لا يمكن ان تنتج فرد لانها عقيمة في هذه النقطه بالذات لكنها خصبه عندما تنتج جماعات دينية وسياسية وطقوسيه وظلاميه.ويظهر هذا جلياً في مجتمعنا العراقي اليوم في تحولاته وحتى في علاقته مع الفرد..!والاشكالية التي تتخفى وراء هذه الفرضية السوسيو-انثروبولوجية تفسر في أن ذات المجتمعات عندما تتعرض لاختلال وظيفي Dysfunctio(١) او حالة أنوميا [وفق تعبير أميل دوركهايم] وهزات اجتماعية عنيفة وتحولات كبيره وانقلابات على مستوى القيم الاجتماعية والثقافية يظهر جراء هذا الديالكتيك افراد يولدون هنا وهناك يهاجمون تلك الجماعات في معركة وجود حذرة وضاريه تصهر الاثنين في بوتقة مجتمع جديد مجتمع افراد ومصائر[أنسانيين] وليس مجتمع قطيع من الخراف. من هنا يبدو ان مشكلة [الادباء والفنانين] في المجتمعات المتخلفه تعد جزءاً من مشكلة المثقفين بوجه عام في المجتمع كما وتعد احدى اهم مشاكل سوسيولوجيا

---

(١) - الاختلال الوظيفي: Dysfunction هو ذالك النشاط الذي يساهم في انهيار مجتمع او ثقافة ما..

المعرفة، فأذا نظرنا اليهم كجماعة اجتماعية – غالباً ما تنتابهم وبصورة دائمة ضروب شتى من القلق يرد بعضها الى طبيعة المهمة المناطه بهم ويرد البعض الاخر الى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والمناخ السياسي للبيئة التي يعيش فيها، غير ان المشكلة الاساس التي تقابل هؤلاء الفنانين الادباء لا تكمن في قلقهم بل اساساً في طبيعة سلوكهم الاجتماعي والثقافي اللذين عليهما سوية كما يرى كارل مانهايم[١] ان يحذران (بالفتح)من الاندماج الكلي في المجتمع اوالانعزال الكلي عنه.

على هذا المستوى من الصراع يعيش المجتمع العراقي اليوم حالة نكوص Regression [٢] وتراجع الى مراحل تاريخية ماضية[مرحلة الجماعة] بدلا من التسلل الى المدنية التي لا يمكن ان يصونها الا الفرد الناضج بمقاييس تاريخية وثقافية محدده، فالفرد العراقي ابداعياً على مستوى السياسة والادب والاجتماع.فشل فشلاً ذريع في الخروج من/على المجتمع وقيم الجماعة، لذا سقط في فخ الاندماج الكلي مع عالمه الاجتماعي. بالتالي ان البحث عن فعل فردي يسبق المجتمع او وان يقدم الفرد نظرية صغيره او تصورا ما يندرج في نص روائي او لوحة او حتى مقطوعة موسيقية جميلة يمكنه ان يقدم تفسيرا جديدا

(١) – مانهايم. كارل: الايبولوجية والطوبائيةدمة في علم اجتماع المعرفة ت عبد الجليل الطاهر. (مطبعة الارشاد – بغداد)، ط/ ١، ١٩٦٨.

(٢) – النكوص: Regression العودة الى مراحل بدائية من تطور الحياة و يعرفه الاثنولوجيين على انه تفكك الثقافة (الفنون او العادات.... الخ)والمجتمع او التدهور. هولتكرانس ايكه: قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلكلور، ت محمد الجوهري، (دار المعارف بمصر – القاهرة) ط/ ١، ١٩٧٢ص٣٥٤

للحياة لا يوجد البته في العراق حتى السنوات الأخيرة من عمره ربما بعد الاحتلال ظهرت او نمت او استكملت نموها سريعاً: مجموعة لا يمكن تجاوزها من النصوص والافكار والتصورات والنقديات في المشهد الثقافي في عراق ما بعد الاحتلال نعزوه الى الانقلابات الكبيرة التي اصابت المجتمع والانسان والحياة فيه وتحطم النماذج الثقافية وفشل الاطر الايديولوجية والاهم تحطم انظمة القيم التي باتت عفنة مع تحولات دراماتيكية وعواصف واعاصير تاريخية اجتماعية مر ويمر بها المجتمع العراقي كل يوم.

ان ظهور الرواية كجنس أدبي يرتبط الى حد كبير بتحول مجتمع مّا من مجتمع ذي طابع جماعي (ترتبط به الملحمة) إلى مجتمع فردي النزعة نستطيع هنا تأكيد هذه الفرضية من خلال تقديم الملاحظة الأساسية التي وردت في اعمال غولدمان على إن الأعمال الروائية والأدبية والفنية الأصيلة هي*«تلك التي تعكس ذاك الانتقال بين فترتين«عالميتين»؛ تعكس صيرورة عالم تهاوت فيه كونية القيم القديمة، وأخذت قيم جديدة تبزغ إلى الوجود.وإذا مابحثنا عن دلالة هذه الأعمال فسنجد بأن هؤلاء الكتاب أو الفنانين، مع تقبلهم للقيم الجديدة وتمثلهم لها، يحاولون العثور على الكونية المفقودة بعد انهيار العالم القديم.»*[1] بعد أن يكوّن الفنان رؤيته إلى العالم تأتي المهمة الأكثر صعوبة:وهي خلق الأشكال الأكثر انسجاماً مع تلك الرؤية للعالم.

اي سوسيولوجي معرفية او سوسيولوجيا نص Sociology of

(١) – لوسيان غولدمان واخرون "البنيوية التكوينية والنقد الأدبي" مصدر سابق، ص٢

literature تراقب عن كثب الفعالية الانسانية ومتعلقاتها بالمحول ستمر حتماً من خلال هذه المطبات والفعاليات الاساسية متعمقة في دراستها كاشفة عن الجوانب السوسيو- استطيقيه للمنجز الابداعي بوصفه نتيجه ديناميكيه لتفاعل الفرد والمجتمع والتاريخ في زمان ومكان معينين.

ان قراءة النص وتحليله وتأمله بتمعن تجعلنا نبحث في إيجاد تفسير ما للشك الذي يعترينا، والهستيريا التي تصيبنا والقارئ وتجعلنا نسقط فريسة سهلة في الفخ المتنامي من تلك النصوص، كيف تأسرنا لعبة التحول فيها من الواقع الى الوهم ومن الاخير الى الحقيقية، لدرجة ان يتملكنا الشك ويصيب واقعيتنا وحقيقيتنا امام صلابة عوالم النص وحيواته وواقعية ابطاله...الحق أننا نقف امام [عملية خلق] تنبثق عن الرواية والروائيين الخالقين "وليست الحاجة إلى مضاعفة الحياة بوساطة ما هو خيالي أو بإعادة صنعها، وحدها هي التي تؤسس الباعث الجوهري للروائي، بل الحاجة إلى خلْق الحياة أيضاً، أو الإغراء الذي يمارسه الخلق..إن الموهبة المخيفة في خلق كائنات أخرى تجعل من الروائي [فرداً يقلّد الله].. وإذا كان مخيال الخالق هو الرحم الذي تنبثق منه الشخصيات الروائية، فإن الواقع الموضوعي، والحياة الاجتماعية، هما اللذان تبدأ وتنتهي إليهما تلك الشخصيات، ... وعليه «*فالمتخيل السردي يوازي، غالباً واقعاً اجتماعياً موضوعياً، ويحيل إليه*»[1] او قد يخرج عليه بحيث تنفك العلاقة بين المتخيل والواقع الموضوعي.

(١) – فريجات، عادل: مرايا الرواية، المصدر نفسه، ص ١٢.

الفرد: واشكاليات المعنى في المجتمع البطريكي[١].

في سياق اخر، تظهر اشكالية الفرد وتجربة المعنى بوصفهما فعاليات ايديولوجية ناعمة تنتج شكلاً من الغواية الذاتية التي تلف المجتمعات التقليدية او بمفهوم ادق [البطركيّة]: [التي يعد المجتمع العراقي نموذجاً لها]، ومن ثم تحطم ابنيتها الثيولوجية وتمزق تابوهاتها. هذه الفعالية التي تتداخل مع تراجيديا الوضع الانساني في تلك البنى البطركيه مؤدية الى ما يشبه عملية انتحار ذاتي لتلك المجتمعات ليس في بنيتها الكلية بل لدى بعض من الافراد الاكثر حساسية للعار الملحق بهم من خلال مجتمعاتهم تلك المجتمعات تقف حائرة عاجزة امام حركة التاريخ وتقدم المجتمع في الجانب الاخر من العالم ايضاً بقوة دفع فردية محضة اكثر فعالية واحساساً بالجمال الناجم عن التجاوز..

(١) - المجتمع البطريركي بنية اجتماعية واقتصادية غير مستقلة وغير حديثه، نموذج امثل للمجتمع المتخلف، يقول د. هشام شرابي اعتماداً على نظرية مارشال بيرمان (M.Berman): ان المجتمع البطريريكي مجتمع عاجز، متناقض ومتضارب في تركيبه الداخلي ولكن ما يهمنا هنا هو ان نعرف ما اذا كان بالمكان التكلم عن نمط من المجتمع البطريكي ليس اوربيا ولا اسيوياً، بل نمط انتاج له تاريخ خاص وبنية خاصة بحيث يمكن تعريفه كنمط عربي (اسلامي) وليس فقط كنمط اسيوي او غير اوربي. وتعد محاولة الدكتور شرابي جديره بالاهتمام بمقدار ما ميز بين ابنية سايكو-سوسيولوجية واصفاً اياه على انه مجموعة من القيم ونمط السلوك ترتبط بنظام اقتصادي معين وثقافة معينة. وبهذا المعنى يصبح المجتمع البطريكي واقعاً تاريخياً واجتماعياً حياً، وليس مجرد خاصية من خصائص نمط انتاج معين. انظر في:
شرابي، هشام: البنية البطريكية بحث في المجتمع العربي المعاصر (دار الطليعة - بيروت) ط/ ١، ١٩٨٧، ص٢٨

ان اشكالية المعنى في تجربة الفرد على مستوى الفلسفة بعد ما مضى زمن البحث عن مغزى ما لوجودنا في هذا العالم وتحليل الفوضى الواردة في نبوءات فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche ترتبط ارتباطا وثيقا بواقع يعجز عن ان يحقق الامكانات الكامنة وفي عقول الناس والاشياء تحقيقاً كافياً هذه النبوءات التي بثت إشارة واضحة على(انحسار المعنى وتبعثر الحقائق وتحطم اليقين.) والقراءة المتأنية لهذه العبارة تكشف عن تحول عنيف في بنية تلك المجتمعات، ان هذه النبوءات التي كانت خطيره جداً وقتها وان كانت محدده بالاطر الاجتماعية كما يرى غيروفيتش في" الاطر الاجتماعية للمعرفة "، كانت تشير الى موت المطلق في اوربا وهو بالطبع موتاً يستبطن اويكشف عن شكل اخر للموت.. تم توصيفه فيما يخص تحليلنا السوسيولوجي في هذا البحث كمعادل موضوعي يقابله بالضرورة في عقل هؤلاء الافراد الخارجين عن اطرهم الاجتماعية نيتشه، هايدجر، فيبر، ماركس، فوكو، بيكت، سارتر.موت المجتمع البطريكي نفسه، ثمة اشارة دقيقة تعلن برمزية ما عن تهشم العقلية البطريكية ممثلة ببقايا سلطة المجتمع والدولة المقدسة، او على الاقل زوال القيم الاخيره المتبقية منهم على مستوى الدولة والصراع الرهيب على مستوى الكليات المصاغة اجتماعياً.. ورغبة في الكشف عن منابع فلسفية تاريخية للأزمة التي أطاحت بمقولات الفلسفة الإنسانية وتصورات العلوم الاجتماعية المرتهنه بها والتي كانت السند النظري الوحيد لحلم التغيير وتحقيق العدالة الاجتماعية. سنفترض اننا قادرين ان نشخص جانباً كبيرا من

الخطأ او المشكل: الذي وقع فيه عمانويل كانط Kantهيغل Hegel، ماركس Marx وحتى لوكاش Georg Lukacs وغولدمان Lucien Goldman يكمن في مبالغتهم غير المبررة لفاعلية الطبقة -برجوازية كانت اوبروليتاريه- بوصفها بديلاً اجتماعيا Social عن رحيل الحلم والمطلق الذي وعدونا به، كما ان بعث الطبقة بوصفها بطلاً جماعيا حاسماً في رسم خارطه المستقبل البشري بمواجهة تساؤلات المصير التي نوهنا عنها قبل قليل واعطائها دور اكبر من حجمها وقدرة على الدفع التاريخي اكثر مما تستحق من قبل فلاسفتنا، كل ذالك كان تعويضاً فلسفياً عن تجاهلهم الفرد individual والقيم الفردية individualism values التي يمكن ان تكون قادره على اختزال حسنات الكلية الاجتماعية والتاريخية كما قرأنا في فلسفة فريدريك نيتشه! هذا التجاهل الذي انتج عن حق مأساة جديده على مستوى العقل والوجود الانساني..

.. لقد سلم فلاسفتنا أولائك مفاتيح التغير والتاريخ هرباً من عقدة ما؟ من مسؤولية الاعتراف بالضلالة وفقدان الصبر. التي يكاشفنا نيتشه بشكوكه عنها قائلاً:*«اين ارادة الحقيقية؟ وكم من الاسئلة قد طرحت علينا؟ يالها من اسئلة عجيبة ورديئة ومريبة! ان لها بالفعل تاريخا طويلاً، وان بدا انه لا يزال في اوله ولا عجب اذا ما انتهينا اليوم الى الارتياب، اذا ما فقدنا صبرنا. .ان نطرح الاسئلة بدورنا؟ لكن من ذا الذي يطرح الاسئلة علينا هنا؟ ما لذي فينا يصبو الى الحقيقة. لقد توقفنا بالفعل مطولاً امام السؤال عن منبت الارادة، حتى استقر بنا الامر كلياً، في*

اخر المطاف، امام سؤال اكثر عمقاً: ماقيمة هذه الارادة»[١].

ان فلاسفتنا لم يكلفوا انفسهم عناء البحث في العقل الانساني وتاريخ هذا العقل وجغرافيته المليئة بالممكنات عن فاعل جديد يرث غرور الاسياد وحروب الالهه البرجوازية وجوع البروليتاريا المتعبة او على الاقل يرث فاعليتها منجزا رغبتها في تغيير العالم وقلبه راسا على عقب وبالتالي فان الاشكالية المزمنة التي عانت منها الفلسفة الكلاسيكية والماركسية بشكل خاص انها لم تتمكن من انتاج بديل[مجتمع متخيل] ومخيالا يعمق من فهمنا للواقع يغنيه ويمتص تناقضات الذات التي تعذب جوانية الانسان وصراعاته مع الاخر. الذي ترك الانسان وحيدا غريبا وليس غير حالات الاذلال التي طالته جراء علاقته مع الدولة The State بوصفها مصدرا للفساد والارغام[٢] معبرا عنها بالمجتمع السياسي او التنين الجبار The Great Leviathan او الكائن المسخ الذي خلقه الافراد في التاريخ على حد تعبير هوبس الذي ادى في النتيجة الى ولادة مجتمعات نقيضه[٣] وغيلان سياسية تكون متخيله

---

(١) – نيتشه، فريدرك: ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة المستقبل، جزيلا فالور، (دار الفارابي – بيروت)، ط/ ١، ٢٠٠٣، ص٢١

(٢) – مونييه، امانويل: فلسفة الشخصية الانسانية، مصدر سابق، ص١٢٧

(٣) – " المجتمع النقيض " صوره للمجتمع – مغايرة – تشكل خلاصة تصورات بعض الافراد عن المجتمع المفترض وهو ايضا المجتمع الذي لا يعترف بشرعية المؤسسات الرسمية، والذي يطرح نفسه بديلا عقلياً نافيا المجتمع الفعلي الموجود على الواقع، تم استخدامه في بحثنا على انه مجتمع النص الذي يطرح نفسه بديلا تخييلياً استبداليا للواقع، ورد استخدام مصطلح " المجتمع النقيض " لأول مره في كتابات اني كريجيل في تحليل " مجتمع الشيوعيين الفرنسيين المنفصل عن المجتمع الفرنسي، ثم استعاره وضاح شراره وطبقه على " الحركة الخمينية " في لبنان – انظر لزيادة في المعلومات

تارة فنحيا بسلام واخرى تكون حقيقية فتقطع رؤوسنا جميعا، يوجد تارة فنختفي ونصير مخلوقات شبحية واخرى ينعدم الوجود فنظهر من ثقوب الارض والامكنه المظلمة والازقة الضيقة نركض فرحين وراء لا شيء»، لقد تم تحويل الافراد في مجتمعات الشرق في بروسسز اجتماعي- سياسي عريض وطويل الى مخلوقات عبثية وصراصير بشرية وخراف. وهذه مشكلة لا يمكن اهمالها لا يمكن ابداً والا فالكلية ستبتلع الجزء ويغيب الفعل الابداعي مع الفرد وتغيب خطانا خارج حدود المكان ومديات الزمان ويبتلعنا المصير مثل حوت أسطوري إذا ما بقينا مذعنين إلى هذا الحد، منقادين مثل قطيع خراف إلى المذبح الاجتماعي المقدس.. سنذهب الى الهاوية ويبتلعنا المصير مثل أوهام اسطورية فقدت وظيفتها في الوجود الاجتماعي فأقصيت بعيداً..

كتاب: وضاح شراره: دولة حزب الله - لبنان مجتمعا اسلاميا، (بيروت - دار النهار) ط/ ٢، ١٩٩٨، ص ١٣

الخلاص

الانسان، المصير، رؤية انثرويولوجية

عندما نتحدث عن الانسان[١] بوصفه مُعيّن في حدود الزمان والمكان الاجتماعيين، يفترض منا ان نعترف بمحدودية الانسان اولاً، المحدودية التي نظّر لها بول ريكور طويلاً، وعندما نتحدث عن العقل الانساني فهنالك رغبة ربما لا واعية في الهروب من هذه المحدودية الخانقة، نعني انه عندما يصير [المجتمع] وتصير الاوضاع الخارجية التي يعيش فيها الانسان لا تتفق مع ما يجب ان يكونه الانسان حقاً، تصبح حالة وجوده ليست عقلية، وتقع على عاتقه بالتالي مهمة جعلها عقلية..والى ان

(١) – يشكل" الانسان" في التحليل الانثروثقافي الذي يذهب اليه الباحث: هواجس انطولوجية تبحث عن مغزى ما، ومعنى ما يبرر وجودها. ان الانسان في التحليل الاخير كون متخيل، بنية طوطميه تشكل نفسها وفق تعبيرات نصية و اشارات لغوية خرجت على ممكنات اللغة، تساؤلات حول المصير ودلالات ميتافيزيقية فلتت من عقالها وخرجت عن افلاك متخيلاتها.. انظر في: علاء جواد كاظم: الانسان الصرصار، بحث في تراجيديا المجتمع العراقي. بحث منشور. ٢٠٠٣.

تتحقق هذه المهمة بنجاح، فأن الانسان يوجد بوصفه موجودا لاخر، ليس موجودا لذاته. موجوداً عبثياً على حد قول كامو" فوضعه القائم يناقض تعينه.. ووجود هذا التناقض يجعل الانسان قلقاً غير مستقر، فيناضل من اجل التغلب على حالته الخارجية المعطاة.. وهكذا تكون للتناقض قوة الوجوب التي تدفعه الى تحقيق ما لا يوجد بعد. انها اولى تفسيرات انتاج المتخيل الثقافي والاجتماعي الجديد لدى الفرد الانسان. وحالة اللجوء الى - المجتمع المتخيل- ربما تشكل (حسب تصوراتنا على الاقل) محاولة انسانية خالصة لحل التناقض الاصيل الذي يعانيه بدوافع الوجوب والرغبة في الخلاص من القلق نحو بناء استقراره الذاتي بتعبيرات تخيلية تحويلية للطاقة الذاتية او نحو بناء مجتمع نقيض.

ان انثروبولوجيا ثقافية موضوعية هي وجود ملتزم بالانطلاق من الفرد الفاعل وليس البنية التي يعمل في مجالها، على ان تراعي الجوانب الثقافية التي يقف الانسان عادة بمواجهتها. تكشف بتحليل العناصر المشتركة ثقافياً الى عواملها الاساسية لكشف النقاب عما يتبقى بعد ذلك - الانسان الطبيعي [بحسب غيرتز] وفي كلتا الحالتين، تكون النتيجة هي ذاتها التي نراها في كل المقاربات التصنيفية للاشكال العلمية عموماً: تحطيم الاسئلة الكبيرة، تنحية الافرادوأفعالهم من الحياة اليومية، تهميش الفروق بينهم وبين المجموعات وايلائها اهمية ثانوية، ليبدو التفرد على انه غرابة في الاطوار، او انحراف عرضي عن الموضوع الشرعي الوحيد للدراسة بالنسبة الى العالم الحقيقي. عند الباحث الانثروبولوجي وحتى السوسيولوجي المعاصر الذي يتأكله اليأس والحرج من بحثه عن (القطة

السوداء في الغرف المظلمة) فيما يعاني من العمى الاجتماعي المزمن وفي مقاربة كهذه، مهما كانت صياغتها مدروسة ومهما كانت صياغتها مدروسة ومهما كان الدفاع عنها بارعاً، نجد التفاصيل الحية غارقة في النموذج الميت: ونصبح باحثين عن كيان ميتافيزيقي هو [المجتمع] او كما يرى كيلفورد الانسان من حيث هو جنس Man، وفي سبيل ذلك تجري التضحية بالكيان التجريبي الذي نواجهه في الحياة فعلياً، الانسان من حيث هو فرد Man. الا ان هذه التضحية التي يراها غيرتز غير مجدية، لا تعاني تعارضاً بين الفهم النظري العام والفهم الظرفي، بين الرؤية الاجمالية وبين النظرة التفصيلية الدقيقة، *«ففي الواقع يجب الحكم على النظرية العلمية، بل حتى العلم نفسه من خلال قدرتها على استخلاص تعميمات كلية من الظواهر الخاصة، فأذا اردنا ان نكتشف ماهي المحصلة النهائية للانسان، فلن نجدها الا في النظر الى البشر الافراد: والبشر الافراد هم، في اهم خصائصهم، مختلفون متنوعون. وعندما نصل الى فهم هذا التنوع – بفهم مداه وطبيعته واساسه ومعانيه – يصبح ممكناً بناء صروح للطبيعة الانسانية تتمتع بمضمون وحقيقة لا يتوافران في ظل احصائي، وأن كان ذلك اقل من حلم بدائي»*[١]

ولكي تأسس الانثروبولوجيا الثقافية او المعرفية نفسها وتأصل موضوعها، لايمكن إلا أن تمر عبر هذه الأسئلة التي مررنا بها في هذا البحث، والتي يطرحها الانسان_الانثروبوس_بوصفه [الكائن المحدود لكنه كلي المعنى] على الدوام على المجتمع [بوصفه الكائن

(١)– غيرتز. كيلفورد: تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص١٦٤.

الكلي، فاقد المعنى والمنتج للمقولات الشريرة (الدولة. المطلق)]. الانثروبولوجيا الثقافية ملزمةٌ ان تُفكر بجدية في الاجابة على كل هذه الاسئلة والمعضلات التي تفرزها اشكال هذه العلاقة، وتفكيك أواصر الموجود الفعلي عن المتخيل والا فان تداخل الواقعي بالمتخيل سيشكل عائقاً ابستمولوجيا حقاً يعترض كل الجهود التي تعمل على تأسيس انثروبولوجيا ثقافية حقيقية. بالتالي لابد للمجتمع المتخيل *«الذي يسعى الفرد المحبط لتشكيله ذاتياً او على مستوى الذهن»* من أسس واقعيه تدعمه ويستتداليها، ما استدعى من الباحث الرجوع وتجريب كل المجالات الانثروبولوجية والثقافية وحتى السايكولوجية والفلسفية *«لاننا على يقين ذاتي على الاقل حتى نتمكن من اثباته موضوعياً»* ان المصير الانساني لا يبنى خارج العقل والفعل الانسانيين اما الحامل الحقيقي للسؤال حول ذات المصير هو الفرد الاشكالي.

ان عملية تشكيل المصير من خلال الفعل الانساني [الانسان] بوصفه الموضوع الانثرو- ثقافي الاساس. تمر بالضرورة من هنا بوصفها فعالية فرد انساني يحتج. يرفض. ينقض. مبهمات المصير [الكلية]. هذا الفعالية مشحونة بتأكيدات سايكولوجية محضة لكنها تدعم ويتم تصعيدها بفعاليات انثروبولوجية تظهر من خلال مواجهة الفرد (المشكِل) للعوائق الاجتماعية التي تضعها قوى التاريخ والمجتمع في طريقه والتي يحاول جاهدا اجتيازها، القفز والالتفاف عليها في [احلامه ونصوصه ومن خلال لغته، دموعه، أبطاله، حواراته قصص الحب اليومية وكل تقنيات الفعل لديه] التي يوظفها في تأسيسه لحياة تتضمن بالضرورة

على [مجتمع متخيل] يشغله الفرد الذي يصارع تساؤلات المصير فينقضُ عليه الواقع. ما يدفعه الى الالتفاف عليه..

ان التشابك الأساسي بين الفرد والعالم والإخفاق الناجم عن هذا التشابك وهو شرط اساس لكل تصور عن الحياة، اما الانقطاع بينهما فلا يمكن تجاوزه. من هنا عد لوكاش التراجيديا حالة من الانقطاع الجذري بين الفرد والعالم، والتهشم الذي لا يمكن ترميمه ابداً في ماهية الاثنين معاً في ذهن بعضهما البعض.عوداً الى مقولة البحث الاساسية "مثلما يتم انتاج البطل في عوالم النص استثنائياً تتم عملية انتاج الفرد في المجتمع باستثنائيه أكبر.!؟

المحتويات

الفرد والمصير

لايمكننا اذن أن نفهم قضية ان تتحطم الاشكال التقليدية للمجتمع الانساني في الشرق الاوسط ، وتصاب بالانهيار ،وبهذا الشكل الدراماتيكي،من غير ان نقف علمياً وموضوعياً عند مقولة الفرد بوصفه ماهية مقدسة وافهوم قلق بقدر ما هو مركزي في الانثروبولوجيا الثقافية،التي تنطلق من ان دور الفرد في مواجهة (المجتمع والدولة والمقدس) بوصفها مقولات شريرة تتعالى على الوجود الإنساني، خالقها، وترتد محطمة قدراته الابدية على الخلق ، دوراً اساسياً في مصير الحطام الذي الت وتؤول اليه مجتمعتنا العربية المتعفنة، وأعادة بناءها انطلاقاً من الفعالية والارادة البشرية للانسان الحديث...

من هنا لا تشكل حركة الفرد في المجتمع والعالم و التاريخ ، مجرد معضلة عملية وحسب ، بمقدار ما تؤلف مشكلة من اعظم المشاكل النظرية التي تواجه التأويل الانثروبولوجي والتحليل السايكولوجي الثقافي المعاصر. لان الفرد الانساني لا يخضع بصورة جبرية الى قوانين مجردة كما ظن (اوكست كومت)، ولا تحركه الاقدار كما زعم (دوركهايم)، ولاترسم نهايته حركة المصائر الاجتماعية كما اعتقد (بارسونز). بل ان الانسان في نهاية المطاف كائناً قادراً وبجدارة على تحويل اتجاهات المصير الى عوالمها العقلانية، وتغيير العالم وتحطيم المقولات الشريرة اذا ما قرر ذلك...

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com
توزيع دار الفارابي



روائع مجلة
الابتسامة
من الكتب
المعالجة
والصفحات الفردية